LA VIE SPIRITUELLE

★

Ne jugez pas

par A.-M. COCAGNAC, O. P.
et Dom Georges LEFEBVRE.

P. DUPLOYÉ. Le Poème de la Gloire.

Aemiliana LOEHR. L'heure et l'hymne de Tierce.

Chroniques.

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
VS

ÉDITIONS DU CERF

JANVIER 1957

46678

LA VIE SPIRITUELLE

paraît le 1er de chaque mois

COMITÉ DE DIRECTION :
A. PLÉ, A.-M. HENRY, A.-M. COCAGNAC, O. P.

V, 96
1957,1

★

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements partent de janvier, avril, juillet et octobre

	La Vie Spirituelle seule	Avec Supplément trimestriel	Supplément seul
Un an	1100 fr.	1750 fr.	700 fr.
Six mois	600 fr.		
Étranger	1300 fr.	2000 fr.	800 fr.
Belgique, 40, av. de la Renaissance, Bruxelles	200 F. B.	300 F. B.	120 F. B.
Suisse, Éd. du Cerf, C.C.C. F. 2311, Genève	16,25 F. S.	26 F. S.	10 F. S.

LE NUMÉRO (FRANCE ET ETRANGER) : 135 FR. PLUS LE PORT

CHÈQUE POSTAL :
ÉDITIONS DU CERF, PARIS 1436-36

VOUS DONT L'ABONNEMENT EST TERMINÉ,
(VÉRIFIEZ LA BANDE D'ENVOI),
VEUILLEZ VOUS RÉABONNER IMMÉDIATEMENT.
MERCI.

POUR LES CONTEMPLATIVES. . . . . 500 francs

★

Adresser la correspondance à :
ADMINISTRATION DE LA VIE SPIRITUELLE
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e. INV. 30-53
PUBLICITÉ LECOMTE, 24, BOULEV. POISSONNIÈRE, PARIS-IX
TÉL. TAItbout 61-67, 52-39.

39e ANNÉE N° 424. T. XCVI JANVIER 1957

LA VIE SPIRITUELLE

XCVI

1957

LA VIE SPIRITUELLE

N° 424 Janvier 1957

SOMMAIRE

NE JUGEZ PAS

A.-M. COCAGNAC, O.P. Simple méditation sur quelques textes de la Bible..... 5

— La paille et la poutre..... 32

Dom Georges LEFEBVRE. Le précepte du Seigneur..... 40

Savons-nous assez qu'en « jugeant » nos frères nous désobéissons à un commandement explicite du Seigneur ?

Juger nos frères, c'est usurper le droit de Dieu. Comme l'écrit saint Jacques, il n'y a qu'un seul observateur et juge, celui qui peut sauver ou perdre. *Notre seul Juge est notre seul Sauveur, qui nous est donné par le Père des miséricordes.*

Si le jugement ne nous appartient pas, la miséricorde de Dieu est notre seul espoir; elle est en même temps notre seule attitude possible à l'égard de nos frères : ne jugez pas et vous ne serez pas jugé... Remettez et il vous sera remis.

Juger nos frères n'est pas seulement un sacrilège et la mesure de notre propre condamnation, c'est aussi la preuve d'un manque de jugement et, qui plus est, d'un manque de pureté. Les fautes de mon voisin, vraies ou fausses, m'indignent d'autant plus que quelque chose en moi désire sournoisement ce que je condamne bruyamment chez lui. Mes jugements portés sur autrui dévoilent aux autres l'impureté cachée de ma vie.

Sur ce point comme sur les autres, la solution nous est donnée par le « précepte du Seigneur ». Nous n'avons pas à juger nos frères, mais à les aimer; celui qui aime son frère demeure dans la lumière et ne connaît pas le scandale (*1 Jn, 2, 10*).

LES MYSTÈRES LITURGIQUES

PIE DUPLOYÉ, O.P. LE POÈME DE LA GLOIRE..... 56

AEMILIANA LOEHR. L'HEURE ET L'HYMNE DE TIERCE..... 64

Tierce était pour Israël l'heure du sacrifice et de la prière. Elle est pour le nouvel Israël l'heure qui vit le commencement de la Passion du Seigneur, celle de la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres, celle du sacrifice eucharistique.

Dans un article animé par le plus authentique esprit liturgique et présenté ici par le R. P. Duployé, la célèbre moniale allemande exalte la signification liturgique et mystique de cette Heure canoniale et la sobre plénitude de l'hymne que nous chantons alors en entrant dans ce mystère.

CHRONIQUES

P. BRÉTAUDEAU. DES PRÊTRES NOIRS S'INTERROGENT..... 83

A TRAVERS LES REVUES

Nouvelle Revue Théologique. — Christus. — Cahiers du Clergé rural, p. 87.

LES LIVRES

Voir page 3 de couverture la liste des livres recensés p. 92.

Nos principaux dépositaires 112

NOTRE NOUVEAU « CERF » DE COUVERTURE EST UNE COPIE D'UNE PEINTURE PRÉHISTORIQUE DANS LA GROTTE DE LASCAUX.

Simple méditation sur quelques textes de la BIBLE

La formulation la plus claire du précepte du Christ de ne pas juger se trouve en saint Matthieu et en saint Luc. Toutefois, ces paroles du Christ ont eu dans le Nouveau Testament un retentissement profond. Elles ont aussi de profondes harmonies avec les textes de l'Ancienne Alliance. Notre intention, dans cet article, est de guider le lecteur plus que de l'inonder de références. Le fil conducteur que nous lui proposons n'est pas le seul possible, mais il serait souhaitable que cette première approche du mystère soit pour lui un encouragement à méditer personnellement ce que nous pouvons simplement lui indiquer.

Une bonne méthode consiste à relire des chapitres et même des livres entiers de la Bible, en ayant dans l'esprit une seule idée et une seule préoccupation. La Bible de Jérusalem, avec son appareil de citations parallèles marginales, peut aider à retrouver ces livres ou ces chapitres qu'il convient de lire d'affilée. Mais les parallèles ne dispensent pas de la lecture ; ce serait une néfaste illusion de le croire. Si nous avons ici détaillé longuement certaines correspondances entre saint Paul et les livres Sapientiaux ou entre saint Jean et Isaïe par exemple, c'est pour inciter le lecteur à chercher par lui-même de nouvelles harmonies qui lui ouvriront peu à peu l'intelligence du texte biblique. Il faut donc

considérer ce qui va suivre comme un exemple de travaux pratiques bibliques que tous peuvent poursuivre en particulier.

Trois groupes de textes pris dans saint Paul, les synoptiques et saint Jean sont centrés sur la Justice, la Miséricorde et la Lumière.

Aimez la justice, vous qui jugez la terre

Aimez la justice, vous qui jugez la terre,
Nourrissez sur le Seigneur de droites pensées
Et cherchez-le dans la simplicité du cœur.
Car il se laisse trouver par ceux qui ne le tentent pas,
il se révèle à ceux qui ne lui refusent pas leur foi.
Mais les pensées tortueuses éloignent de Dieu,
Et la Toute-Puissance, mise à l'épreuve, confond les insensés.
Non, la Sagesse n'entre pas dans une âme perverse,
Elle n'habite pas dans un corps tributaire du péché;
l'Esprit-Saint qui nous éduque fuit la duplicité,
Il éloigne les pensées sans intelligence,
Il s'offusque quand survient l'iniquité.

La Sagesse est un esprit qui aime les hommes,
Mais elle ne laissera pas le blasphémateur impuni pour ses propos;
Car Dieu est le témoin de ses reins,
Le surveillant véridique de son cœur,
Et ses paroles il les entend.
L'esprit du Seigneur, en effet, remplit l'univers,
et lui qui tient unies toutes choses sait tout ce qu'il dit.
Nul ne saurait donc se dérober, qui profère un langage inique,
la justice vengeresse ne le laissera pas échapper.

Sur le dessein de l'impie il sera fait enquête;
le bruit de ses paroles ira jusqu'au Seigneur,
Pour que soient châtiés ses forfaits.
Une oreille jalouse écoute tout,
La rumeur même des murmures ne lui échappe pas.
Gardez-vous donc des vains murmures,
préservez votre langue des mauvais propos;
La parole la plus furtive ne demeure pas sans effet,
une bouche mensongère donne la mort à l'âme.
Ne courez pas après la mort par les égarements de votre vie,
N'attirez pas sur vous la ruine par les œuvres de vos mains.
Dieu n'a pas fait la mort,
il ne se réjouit pas de la perte des vivants,
il a tout créé pour que tout subsiste;
Les créatures du monde sont salutaires,
En elles il n'est aucun poison de mort,
et l'Hadès ne règne pas sur la terre;
car la justice est immortelle (Sagesse, 1, 14-15).

L'auteur du Livre de la Sagesse dédie ses réflexions aux juifs de son temps. Très hellénisé, il connaît les dangers que la culture grecque fait courir à la foi de ses frères, vers le milieu du premier siècle avant notre ère. Il va donc leur rappeler leur vocation à la sainteté, le choix de Dieu qui a fait d'eux un peuple garanti par une alliance éternelle. Il prend soin de leur décrire cet état de justice *que les Pères et les Prophètes leur avaient déjà révélé :* Aimez la justice, vous qui jugez la terre. *Certes, c'est par une fiction que l'auteur se nomme Salomon et c'est en vertu de la même fiction qu'il traite ses lecteurs comme des égaux en dignité princière; mais au delà du procédé littéraire, il rejoint une vérité foncière. En tant que dépositaires des Promesses et de la Parole de Dieu, les juifs ont un devoir et une fonction; le devoir de vivre en toute pureté et dans une parfaite conformité à la volonté de Dieu exprimées par la loi. C'est cet état que l'on nomme la justice. Ils ont aussi une fonction qui leur revient de droit; celle de juger la terre, c'est-à-dire de devenir les intendants de Dieu jusqu'aux confins du monde.*

On rejoint ici l'incise de Matthieu : Cherchez avant tout le

Royaume de Dieu et sa justice[1]. *Pour les sages, en effet, le premier devoir était la recherche de Dieu. C'est dans cette quête que l'homme découvrait la justice. L'apôtre a mis l'accent sur ce point et a rejoint du même coup l'auteur du livre de la Sagesse qui liait étroitement l'acquisition de la justice avec cette participation à la judicature universelle de Dieu. Mais il est remarquable qu'en Matthieu les considérations sur la justice sont suivies du précepte de ne pas juger. Il nous faut donc passer pardessus l'apparente opposition des textes évangéliques et sapientiaux pour retrouver, au contraire, dans le texte de la Sagesse qui nous occupe une analyse théologique qui nous permette de saisir les raisons profondes de cette prohibition.*

L'auteur du livre de la Sagesse entend bien nous livrer une expérience, mais cette expérience est spirituelle et la réflexion a une grande part dans le texte qu'il offre à ses destinataires. Au delà de la vieille sagesse un peu fruste des proverbes, on découvre ici un contenu théologique extrêmement poussé. L'auteur ne fait pas que de donner de bons conseils, il s'adresse à l'intelligence de son lecteur pour le conduire vers une méditation pénétrante.

Il rappelle tout d'abord l'omniscience de Dieu.

> Dieu est le témoin de ses reins,
> Le surveillant véridique de son cœur.

Cette omniscience est un privilège divin absolu. Par le cœur et par les reins on entend, en effet, les puissances intérieures, aussi bien les passions inconscientes que les affections et la vie de l'esprit. Le monde intérieur échappe au regard de l'homme et seul le Créateur possède cette connaissance du microcosme humain qui est son œuvre. L'auteur poursuit :

> L'esprit du Seigneur, en effet, remplit l'univers
> Et celui qui tient unies toutes choses sait tout ce qui se dit.

Pour le Sage, cet esprit n'est pas encore une personne, mais la Force de Dieu lui-même, en tant qu'il manifeste en tout lieu sa

1. Mt., 6, 33.

présence et conserve dans l'unité la Création tout entière. L'auteur prend soin de rattacher expressément à cette manifestation de la Toute-Puissance le pouvoir investigateur de Dieu, pouvoir qui atteint le secret des cœurs. Certes, l'Ancien Testament avait déjà merveilleusement exprimé l'Omniscience et l'Omniprésence divines, mais le Sage manifeste ici le pouvoir créateur d'harmonie qui réside en Dieu : il tient toutes choses unies. Cette pensée a fait fortune dans le christianisme.

D'une part, saint Paul a explicitement attribué au Christ le pouvoir créateur et cette puissance pour maintenir toutes choses dans l'unité et l'harmonie :

Tout a été créé par lui et pour lui
Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui.
(Col., 1, 16, 17.)

Et l'épître aux Hébreux nous dit du Fils qu'il est par rapport au Père :

Le resplendissement de sa gloire et l'effigie de sa substance, ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante (Heb., 1, 3).

Dans l'épître aux Colossiens, l'Apôtre se hâte de mettre en parallèle cette création et cette harmonie primitive avec le mystère de l'Église que l'on peut considérer métaphoriquement comme une « nouvelle création », et réellement comme une harmonie, une unité nouvelle réalisée par le Christ au sein de l'humanité.

Il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église,
Il est le Principe,
Premier-Né d'entre les morts
(Il fallait qu'il obtînt tout en primauté)
Car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude,
(Col., 1, 18, 20).
Et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui,
aussi bien sur la terre que dans les Cieux,
en faisant la paix par le sang de sa croix.

Saint Jacques fera de cette vérité une application au comportement individuel : on ne peut pas juger les autres parce qu'on ne peut les sauver. Seul le Christ, Maître de la vie et de la mort, mais qui exerce d'abord cette puissance dans son œuvre de salut, peut juger et éventuellement condamner :

> Ne médisez pas les uns des autres. Celui qui médit d'un frère ou qui juge son frère médit de la Loi et juge la Loi. Or, si tu juges la Loi, tu n'es pas l'observateur de la Loi, mais son juge. Il n'y a qu'un seul observateur et juge, celui qui peut sauver ou perdre. Et toi, qui es-tu pour sauver le prochain ? (Jac., 4, 11, 12).

De même que l'Ancien Testament retrouvait dans cette création cette plénitude de l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire la présence de sa force créatrice, de même Dieu, dans le Christ et par le Christ, remplit l'humanité d'une force nouvelle qui la restaure. Cette force acquise pour nous par le Christ et répandue par l'Esprit de Dieu, la troisième Personne, se manifestera au jour de la Pentecôte, et la liturgie de cette fête ne craindra pas de prendre pour introït les deux versets du début du livre de la Sagesse :

> L'esprit du Seigneur remplit l'univers
> et lui qui tient toutes choses unies, sait tout ce qui se dit.

L'Esprit de Dieu vient habiter en nous et avec lui s'instaure dans nos âmes une certaine lumière qui nous permet de considérer les choses d'un point de vue plus divin qu'humain :

> Pourtant, c'est bien de sagesse que nous parlons parmi les parfaits, mais non d'une sagesse de ce monde ni des princes de ce monde, voués à la destruction. Ce dont nous parlons, au contraire, c'est d'une sagesse de Dieu, mystérieuse, demeurée cachée, celle que dès avant les siècles, Dieu a par avance destinée pour notre gloire, celle qu'aucun des princes de ce monde n'a connue. S'il l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la Gloire ; — mais,

comme il est écrit, nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu. ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment.

Car c'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit ; l'Esprit, en effet, scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines. Qui donc chez les hommes connaît les secrets de l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même nul ne connaît les secrets de Dieu, sinon l'esprit de Dieu. Or nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin de connaître les dons que Dieu nous a faits. Et nous en parlons, non pas en un langage enseigné par l'humaine sagesse, mais en un langage exprimé par l'Esprit, exprimant en terme d'esprit les réalités d'esprit. L'homme psychique n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu : c'est folie pour lui et il ne peut le connaître, car c'est par l'Esprit que l'on juge. L'homme spirituel, au contraire, juge de tout et ne relève du jugement de personne. Qui donc a connu la pensée du Seigneur, pour lui faire la leçon ? Et nous l'avons, nous, la pensée du Christ (1 Cor., 2, 10-16).

Pour bien mettre en lumière la concordance de la pensée de saint Paul avec le texte de la Sagesse qui nous occupe depuis le début, nous pouvons les comparer membre à membre :

Livre de la Sagesse	1re épître aux Corinthiens
La Sagesse est un esprit qui aime les hommes,	L'Esprit scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines ; qui donc chez les hommes connaît les secrets de l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, nul ne connaît les secrets de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu.
Mais elle ne laissera pas impuni le blasphémateur pour ses propos ;	
Car Dieu est le témoin de ses reins,	
le surveillant véridique de son cœur et ses paroles il les entend.	

Non, la Sagesse n'entre pas dans une âme perverse,
elle n'habite pas dans un corps tributaire du péché;

l'esprit saint qui nous éduque fuit la duplicité.

Or, nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'esprit qui vient de Dieu, afin de connaître les dons que Dieu nous a faits.

Et nous en parlons, non pas en un langage enseigné par l'humaine sagesse, mais en un langage enseigné par l'esprit, exprimant en terme d'esprit les réalités d'esprit.

Saint Paul conclut en assurant que l'homme spirituel peut juger de toutes choses car c'est par l'Esprit que l'on juge. Il oppose ce jugement divin au jugement que prononce un cœur d'homme tout enténébré par le péché. Le texte de la Sagesse connaît, lui aussi, cette opposition. L'homme donne toujours aux paroles de ses semblables une interprétation qui les falsifie. Mais c'est justement parce que ce sont les paroles de ses semblables *qu'il condamne chez les autres ce qu'il redoute de trouver en soi-même ou qu'il ne veut pas s'avouer. L'homme détournera toujours le sens des paroles de ses frères, il ne possède pas cette science toute claire des mots parce qu'il traîne avec lui le trouble de son propre cœur. Pécheur, il est à l'affût des rumeurs et des murmures et il propage par ses chuchotements des paroles de mort. Son jugement est donc d'office disqualifié.*

Une oreille jalouse écoute tout,
la rumeur même des murmures ne lui échappe pas.
Gardez-vous donc des vains murmures,
préservez votre langue des mauvais propos;
la parole la plus furtive ne demeure pas sans effet,
une bouche mensongère donne la mort à l'âme.
(Sagesse, 1, 10, 11.)

Au contraire, Dieu entend la cause de l'homme avec une lucidité souveraine. De cette clarté transcendante, pleine de sollici-

Jude, lui vient la mystérieuse science des mots. *C'est parce que Dieu n'est pas semblable aux hommes qu'il peut entendre leurs paroles avec justice :*

L'Esprit du Seigneur remplit l'Univers
et nul ne saurait se dérober, qui profère un langage inique.
La justice vengeresse ne le laissera pas échapper.
Sur les desseins de l'impie il fait une enquête ;
Le bruit de ses paroles ira jusqu'au Seigneur,
pour que soient châtiés ses forfaits.

Seul Dieu peut en définitive faire un juste procès à l'homme parce qu'il est seul capable de mener à bien l'enquête préalable. Au jour de la Pentecôte la liturgie, jouant sur les mots pour exprimer comme à l'accoutumée des vérités indicibles, attribuera à l'Esprit cette science des mots *et le pouvoir de nous la communiquer. Certes, cette science des mots, c'est d'abord une allusion au don miraculeux des langues, ce charisme temporaire des temps primitifs de l'Église, mais c'est aussi un don surnaturel qui n'est pas encore épuisé et par lequel il faut entendre cette intelligence des autres, de leurs paroles, de leurs pensées et de leurs desseins, une lumière qui vient de Dieu et qui nous permet d'échapper à ces jugements de mort vers lesquels nous sommes naturellement portés. Cette manifestation de l'Esprit-Saint est bien dans la ligne de la doctrine des livres sapientiaux qui laissaient entrevoir la possibilité de partager, en un certain sens, la Sagesse même de Dieu, mais c'est pourtant une richesse qui n'est donnée d'une façon permanente et définitive que sous le régime de la nouvelle Alliance. Cette lucidité pleine d'amour sur les desseins des autres est peut-être la marque la plus originale du comportement chrétien, marque à laquelle on peut reconnaître une véritable communauté qui se réclame du Christ.*

Saint Paul entretiendra longuement ses fidèles à ce sujet ; au sein des jeunes églises, il poursuivra sans cesse de sa sévérité ces jugements et ces condamnations qui détruisent la charité. Il en a le premier souffert et il a dû à plusieurs reprises affirmer son autorité en corrigeant d'importance le fauteur de ces troubles :

Qu'on nous regarde donc comme des serviteurs du Christ,

et des intendants des mystères de Dieu. Or, tout ce qu'on demande à des intendants, c'est que chacun soit trouvé fidèle. Pour moi, il m'importe peu d'être jugé par vous ou par un tribunal humain. Bien plus, je ne me juge pas moi-même. Ma conscience ne me reproche rien, mais je ne suis pas justifié pour autant ; mon juge, c'est le Seigneur. Ne portez donc pas de jugement prématuré. Laissez venir le Seigneur, c'est lui qui éclairera les secrets des ténèbres et rendra manifestes les desseins des cœurs. Et alors, chacun recevra de Dieu la louange qui lui convient (1 Cor., 4, 1-5).

Saint Paul affirme même qu'il ne se connaît pas lui-même et que les replis de sa conscience sont fermés à la lumière de sa seule intelligence. Rempli de l'Écriture, il sait bien que seul le Créateur possède le secret des cœurs et il saisit cette occasion pour l'affirmer avec la force de son humilité.

Mais les Corinthiens se confiaient tellement dans le jugement des hommes qu'ils ne craignaient pas de recourir aux tribunaux païens, alors que l'assistance de l'Esprit aurait dû leur permettre de trancher entre eux leurs différends avec une justice supérieure à celle que peut garantir le monde. Aux yeux de l'Apôtre, ceci est peut-être plus grave, car il y a là une sorte de mépris du don de Dieu.

Quand l'un de vous a un différend avec un autre, ose-t-il bien aller en justice devant les injustes, et non pas devant les saints ? Et si c'est par vous que le monde doit être jugé, êtes-vous indignes de prononcer sur des riens ? Ne savez-vous pas que nous jugerons même les anges ? A plus forte raison les affaires de cette vie ! Et quand vous avez là-dessus des litiges, vous allez prendre pour juges les gens que l'Église méprise ! Je le dis à votre honte ; ainsi il n'y a parmi vous aucun homme sage qui puisse servir d'arbitre entre ses frères ! Mais on va en justice, frère contre frère, et cela devant des infidèles ! De toute façon, c'est déjà pour vous une défaite que d'avoir entre vous des procès. Pourquoi ne pas souffrir plutôt l'injustice ? Pourquoi ne pas vous laisser plutôt dépouiller ? Mais non, c'est vous qui pratiquez

l'injustice et dépouillez les autres; et ce sont des frères! (1 Cor., 6, 1-8).

Ce texte contient une allusion au livre de Daniel : Les « saints » doivent juger le monde et même les anges. Le prophète développait jadis cette doctrine pour révéler aux juifs, qui résistaient à l'effort d'hellénisation d'Antiochus Épiphane, le sens profond de leur souffrance. Les épreuves temporaires donneront aux fidèles le pouvoir de juger le monde en vertu de cette même foi dont ils auront donné ici-bas le témoignage. Les païens, en effet, veulent changer le droit, mais l'Ancien va le restituer par un jugement *auquel les saints seront associés. « Les grandeurs des royaumes » leur seront accordées et ces dignités comportent sûrement l'exercice de la justice.*

La quatrième bête
sera un quatrième royaume sur la terre
différent de tous les royaumes.
Elle mangera toute la terre,
la foulera aux pieds et l'écrasera.
Et les dix cornes de ce royaume,
dix rois se lèveront et un autre se lèvera après eux;
il sera différent des premiers
et abattra les trois rois;
Il proférera des paroles contre le Très-Haut
et mettra à l'épreuve les saints du Très-Haut.
Il méditera de changer les temps et le droit
et les saints seront livrés entre ses mains
pour des temps et un temps et des demi-temps.
Mais le jugement sera rendu et la domination lui sera ôtée,
détruite et réduite à néant jusqu'au fond.
Et le royaume et l'empire
et les grandeurs des royaumes sous les cieux
seront donnés au peuple des saints du Très-Haut.
Son empire est un empire éternel
et tous les empires le serviront et lui obéiront.

(Dan., 7, 23, 28.)

Matthieu se fera l'écho de cette promesse :

> Jésus leur dit : « En vérité je vous le dis, à vous qui m'avez suivi, quand le fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous siégerez vous aussi sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël. Et quiconque aura quitté maisons, frères, sœurs, père, mère, enfants ou champs, à cause de mon Nom, recevra le centuple et aura en partage la vie éternelle (Mt., 20, 28, 29).

L'Apocalypse nous montrera les martyrs s'asseyant dans de semblables trônes pour exercer un même jugement. Mais qu'il s'agisse de l'Ancien, de Jésus ou de l'Agneau, c'est toujours un jugement qui s'exerce avec Dieu. *Cette magistrature n'est pas remise aux hommes en propre, elle dépend du suprême pouvoir judiciaire de Dieu. Ce pouvoir est aussi remis en partie à l'Église, à l'assemblée terrestre des chrétiens, car le Christ est présent dans cette assemblée et l'assiste comme il règne dans le Ciel avec les martyrs, les Prophètes et les Bienheureux. Le jugement appartient donc en partie à l'Assemblée chrétienne, parce que le Christ-Juge en personne maintient sa collégialité, à l'inverse des assemblées païennes.*

Mais pour demeurer vraiment chrétienne et pouvoir exercer de la sorte ce jugement divin, l'assemblée doit savoir dépasser le plan des personnes pour vivre dans la foi pure. Seule la Personne de Dieu a droit à des hommes divins et les considérations humaines ne doivent en aucune manière intervenir. Saint Jacques n'hésitera pas à condamner brutalement certaines acceptions de personnes qui détruisent l'unité profonde de la foi, au sein même de la réunion des fidèles :

> Mes frères, ne mêlez pas à des considérations de personnes la foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ glorifié. Supposez qu'il entre dans votre assemblée un homme à bague d'or, en habit resplendissant, et qu'il entre aussi un pauvre en habit malpropre. Vous tournez vos regards vers celui qui porte l'habit resplendissant et vous lui dites : « Toi, assieds-toi là à la place d'honneur ». Quant au pauvre, vous lui

dites : « Tiens-toi debout » ou « assieds-toi au bas de mon escabeau ». Ne portez-vous pas en vous-même un jugement, ne devenez-vous pas des juges aux pensées perverses? (Jac., 2, 1-4).

Comme votre père est miséricordieux

Saint Paul affirme que la liberté d'une conscience ne relève en aucune façon du jugement d'une autre conscience. Celle d'autrui ne peut pas jouer le rôle de loi par rapport à la mienne. Nous savons ce que saint Paul pense de la loi; elle peut tout au plus révéler le péché déjà latent dans un cœur. Mais, pour lui, la conscience d'autrui n'a aucune valeur de norme, elle ne peut même pas contribuer à rendre le péché manifeste.

Pourquoi ma liberté relèverait-elle d'une conscience étrangère? Si je prends quelque chose en rendant grâces, pourquoi serai-je blâmé pour ce dont je rends grâces? (1 Cor. 10, 29-30).

L'apôtre va même plus loin : ce libre examen pourrait nous faire échapper aux jugements qui se terminent par de terribles corrections, si nous avions le courage de nous considérer dans la lumière de Dieu. Mais nous ne le faisons guère et, malgré cela, les jugements du Seigneur sont encore des miséricordes. Saint Paul applique ici à l'âme individuelle les effets de la miséricorde séculaire que Dieu a exercée jadis en faveur d'Israël rebelle.

Si nous nous examinions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés. Mais, par ses jugements, le Seigneur nous corrige pour que nous ne soyons pas condamnés avec le monde (1 Cor., 2, 31-32).

Saint Jacques a su parfaitement trouver les mots pour décrire cette profonde liberté et cette allégresse des véritables enfants de Dieu. C'est parce qu'ils sont totalement dégagés du jugement, celui que l'on porte et celui que l'on subit, qu'ils connaissent cette tranquillité des enfants de Dieu :

> Parlez et agissez comme des gens qui doivent être jugés par une loi de liberté. Car le jugement est sans miséricorde pour qui n'a pas fait miséricorde ; mais la miséricorde se rit du jugement (Jac., 2, 12-13).

La vie chrétienne consiste, en définitive, à prendre les mœurs de Dieu. Sa miséricorde est la loi suprême de son jugement. C'est cette miséricorde qui fait du jugement de Dieu une correction, un acte d'amour efficace qui transforme l'être gracié. Il nous faudrait retrouver le sens profond des jugements de Dieu *entendu à la mode hébraïque. Ce sont des manifestations rudes mais efficaces de son amour, à la mesure de la rudesse et de la faiblesse du peuple élu.*

Dieu ne juge pas comme les hommes. S'il condamne ou pardonne, c'est toujours pour exercer la Toute-Puissance de son amour. Il n'y a pas en lui cette espèce de souci esthétique qui nous fait considérer le péché comme une laideur et la condamnation comme un moyen aisé de faire disparaître cette tache malencontreuse qui souille l'éclat du monde. C'est ce sentiment finalement égoïste et jouisseur qui nous porte souvent vers de terribles condamnations. Nous sommes choqués par le mal et nous nous hâtons de porter un jugement, croyant ainsi rétablir, du moins dans notre esprit, une balance faussée, un ordre bouleversé, une beauté détruite. Mais tout ceci n'existe souvent que dans notre esprit et le jugement que nous avons porté a compromis un peu plus l'équilibre de la justice universelle et aggravé le désordre. L'harmonie et la beauté que nous croyons retrouver cèdent au contraire la place à la laideur nouvelle d'un nouveau péché. Cet idéalisme impitoyable est certainement le défaut le plus corrupteur de la charité. Il n'est qu'une caricature grossière des jugements de Dieu. Il considère toutes les malices de

faute sans prendre garde à la racine encore intacte qui peut nouveau germer. Dieu est par excellence celui qui n'éteint pas mèche qui fume encore; c'est le vieux titre messianique inventé ar Isaïe qui décrit avec le plus de justesse l'œuvre salutaire de Dieu et, du même coup, le comportement du véritable chrétien.

Il faut revenir ici vers le livre de la Sagesse pour lui demander de nous décrire les effets de cette miséricorde souveraine. L'auteur du livre est le grand théologien de cette miséricorde; il ne se contente pas de l'annoncer ou de la décrire, mais il nous en donne des raisons divines. Pour lui, le Pardon de Dieu n'est jamais sans raison, il n'a rien à voir avec la débonnaireté d'un vieux Prince un peu fatigué. C'est, au contraire, toute la force de la jeunesse de Dieu qui se révèle avec les manifestations de cette bonté.

Dieu a épargné jadis les Égyptiens, pourquoi?

D'un seul souffle ils pouvaient succomber,
poursuivis par ta justice,
balayés au souffle de ta puissance.
Mais tu as tout réglé avec nombre, poids et mesure.
Car ta grande puissance est toujours à tes ordres,
qui peut résister à la force de ton bras?
Le monde entier est devant toi comme le grain de poussière
qui fait pencher la balance,
comme la goutte de rosée matinale qui descend sur le sol.
Tu as pitié de tous parce que tu peux tout,
Tu fermes les yeux sur les péchés de l'homme pour qu'ils se repentent.
Oui tu aimes tous les êtres et tu n'as de dégoût pour rien de ce que tu as fait;
Car si tu avais haï quelque chose tu ne l'aurais pas formé.
Et comment une chose subsisterait-elle si tu ne l'avais pas voulue?
Comment conserverait-elle l'existence si tu ne l'y avais pas appelée?
Mais tu épargnes tout parce que tout est à toi, Maître de la vie,
toi dont le souffle impérissable est en toutes choses!

Aussi est-ce peu à peu que tu châties ceux qui tombent;
tu les avertis et leur rappelles en quoi ils pèchent,
pour qu'ils se détournent du mal et croient en toi, Seigneur.
(Sag., 11, 20, 12,2.)

De même, Dieu a épargné les Chananéens, pourquoi?

Eh bien! ceux-là même, parce que c'étaient des hommes, tu les a ménagés,
et tu as envoyé des frelons comme avant-coureurs de ton armée,
pour les détruire petit à petit.
Non qu'il fût impossible de livrer les impies aux mains des justes en une bataille rangée...
Et ce n'est pas davantage par crainte de qui que ce fût que tu leur a accordé l'impunité de leurs fautes.
Qui pourrait te dire : Qu'as-tu fait?
Qui s'opposerait à ta sentence?
Qui te citerait en justice pour avoir fait périr des nations que tu as créées?
Qui se porterait contre toi le vengeur d'êtres coupables?
Non, en dehors de toi il n'est point de Dieu qui prenne soin de toute chose,
pour que tu aies à lui montrer que tes jugements ne sont pas injustes.
Il n'est ni roi, ni souverain qui puisse te braver, en soutenant ceux que tu châties.
Juste, tu conduis tout avec justice,
Et tu regardes comme indigne de ta puissance
de condamner qui ne mérite pas d'être puni.
C'est ta force qui est le principe de ta justice,
et ton empire sur toute chose te fait ménager tout,
Tu montres ta force si l'on ne croit pas à ta souveraine puissance,
et tu confonds l'audace de ceux qui la connaissent[2];

2. Sag., 12, 8-17.

mais, disposant de ta force tu juges avec modération
Et tu nous gouvernes avec de grands ménagements,
Car tu n'as qu'à vouloir et ta puissance est là.
En agissant ainsi tu as appris à ton peuple que le juste doit être humain
Et tu as donné à tes fils la douce espérance qu'après le péché tu laisses place au repentir.
Si tu as puni avec tant d'égards et d'indulgence — et alors même qu'ils étaient promis à la mort — les ennemis de tes enfants,
si tu leur as donné le temps et l'occasion de se défaire de leur perversité,
avec quelles précautions n'as-tu pas jugé tes fils,
Toi qui par serments et alliances as fait à leur père de si belles promesses ?
Ainsi, tandis que tu nous corriges, tu frappes mille fois plus fort nos ennemis,
Pour nous apprendre quand nous jugeons à songer à ta bonté
Et quand nous sommes jugés à compter sur ta miséricorde.
(Sag., 12, 8-22.)

Ces admirables textes de l'Ancien Testament ont trouvé en saint Paul des échos particulièrement impressionnants. L'apôtre considère, lui aussi, la miséricorde comme un effort suprême de Dieu pour amener l'homme au repentir, pour l'introduire dans ce monde d'amour qu'il refuse.

Aussi es-tu sans excuse, qui que tu sois, toi qui juges. Car en jugeant autrui tu te juges toi-même : puisque tu agis de même, toi qui juges, et nous savons que le jugement de Dieu s'exerce selon la vérité sur les auteurs de pareilles actions. Et tu comptes, toi qui juges ceux qui les commettent et qui les fais toi-même, que tu échapperas au jugement de Dieu ? Ou bien méprises-tu les richesses de bonté, de patience, de longanimité, sans reconnaître que cette bonté de Dieu te pousse au repentir ? Par ton endurcissement et l'impénitence de ton cœur, tu amasses contre toi un trésor de

colère où se révélera le juste jugement de Dieu, qui *rendra à chacun selon ses œuvres* : à ceux qui, par la constance dans le bien recherchent gloire, honneur et incorruptibilité : la vie éternelle ; aux autres âmes rebelles, indociles à la vérité et dociles à l'injustice : la colère et l'indignation. (Rom., 2, 1-8.)

Dans cette perspective on peut placer les deux textes évangéliques qui nous rapportent l'interdiction de juger telle que le Christ l'a formulée. Il convient de remarquer combien en Matthieu et en Luc la justification de cette interdiction diffère. Matthieu insiste avant tout sur l'hypocrisie qui attire la plus terrible des réactions de Dieu. Juger son frère sans miséricorde, c'est tôt ou tard subir le pire des châtiments, c'est amener Dieu à user envers nous d'un jugement et d'une mesure humains. On se souvient que Dieu, par la Promesse même qu'il faisait à David, menaçait aussi de le châtier, s'il venait à faillir à ses engagements, avec une verge d'homme et avec des coups que donnent les humains, *mais au plus fort de cette menace, il ajoutait :* Je ne lui retirerai pas ma faveur[3]. *Dieu, au plus fort de sa colère ne peut oublier cet amour scellé par l'alliance primitive :*

A jamais je lui garde mon amour
mon alliance lui reste fidèle ;
J'ai toujours établi sa lignée,
Et son trône comme le jour des Cieux.
Si tes fils abandonnent ma loi,
ne marchent pas selon mes jugements,
s'ils profanent mes préceptes
Et ne gardent pas mes commandements
Je visiterai avec des verges leur péché,
avec des coups leur méfait,
mais sans retirer de lui mon amour,
sans faillir dans ma fidélité.
Point ne profanerai mon alliance.
(Ps., 88, 29-35.)

3. 2 Sam., 7, 14.

Dieu se souvient toujours de sa miséricorde. Même s'il donne les coups à la façon des hommes, il se hâte de nous dire que ce sont les coups d'un père qui cherche la correction de l'enfant terrible, son amendement et non point sa mort. Combien serait terrible un châtiment que Dieu appliquerait aux hommes à la manière des hommes, sans se souvenir de sa miséricorde! Ce jugement et cette sanction monstrueux, Dieu ne peut pas les porter en vertu de son infinie bonté, mais si l'homme ose s'emparer de ces prérogatives divines, ce jugement et cette sanction impitoyables se retournent contre celui qui a manqué de la sorte à son devoir de miséricorde. C'est de ce jugement usurpé *que nous jugent les autres; nous en ressentons alors cruellement l'injustice.*

Le livre de l'Ecclésiastique insistait déjà sur cette nécessité de pardonner, mais il donnait une justification un peu différente, tout au moins dans sa forme.

> Souviens-toi de l'alliance du Très-Haut et passe par-dessus l'offense (Eccli., 28, 23).

Pour l'auteur, l'alliance offerte par Dieu aux hommes est la première manifestation de sa miséricorde. Cette alliance passe d'âge en âge et de génération en génération comme un rappel continu et vivant de l'amour éternel de Dieu. Tout le comportement de l'homme doit être dominé par le souvenir de ce pacte. C'est là la clef de la vie spirituelle d'Israël; c'est aussi celle du chrétien qui participe, dans le Christ, à la coupe de la Nouvelle et Éternelle Alliance.

Si l'on garde présents à l'esprit tous ces textes, on comprend alors la portée de la défense du Christ, telle que la formule Matthieu, et nous en saisissons du même coup le caractère absolu :

> Ne jugez pas pour n'être pas jugés, car du jugement dont vous jugez on vous jugera et de la mesure dont vous mesurez on usera pour vous. Qu'as-tu à regarder la paille qui est dans l'œil de ton frère? Et la poutre qui est dans ton œil à toi, tu ne la remarques pas? Ou bien vas-tu dire à ton frère : attends que j'enlève la paille de ton œil alors

qu'il y a une poutre dans le tien ? Hypocrite, enlève la paille de ton œil et alors tu verras clair pour enlever la paille de l'œil de ton frère (Mt., 7, 15).

Quant à Luc, il insiste surtout sur le devoir de faire miséricorde : il se rapproche ainsi de la béatitude des miséricordieux. Il tient à nous rappeler la surabondance et la gratuité de la miséricorde divine : à quoi sert une mesure quand on fausse ainsi la capacité en la secouant, en la tassant et en la laissant déborder : elle sert surtout à montrer que celui qui donne se moque de la mesure déterminée et qu'il répond à l'amour par une surabondance d'amour :

Montrez-vous miséricordieux comme votre Père est miséricordieux. Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés, ne condamnez pas et vous ne serez pas condamnés, remettez et il vous sera remis. Donnez et l'on vous donnera ; c'est une bonne mesure tassée, secouée, débordante que l'on versera dans les plis de votre vêtement, car de la mesure dont vous mesurez, on mesurera pour vous en retour (Lc, 6, 36-38).

C'est l'attitude spirituelle que le Christ a béatifiée et que Matthieu a formulée en se souvenant du chapitre vingt-huitième du Syracide :

Pardonne à ton prochain ses torts
Alors à ta prière tes péchés seront remis.
(Eccli., 28, 2.)

La miséricorde détruit le péché parce qu'elle nous fait vivre la vie bienheureuse de Dieu. C'est cet appel au bonheur qui se trouve dans la société avec Dieu *qui justifie en définitive et profondément cette défense de juger :*

Heureux les miséricordieux
Car ils obtiendront miséricorde (Mt., 5, 7).

A considérer l'histoire d'Israël, on est étonné de voir avec

quelle patience, quels ménagements et quelles ressources d'inventions pédagogiques Dieu a persuadé Israël qu'il pouvait le châtier, non à la manière humaine, mais d'une façon toute divine. Israël, rebelle et meurtri selon les cas, ne pouvait envisager sa punition que d'une façon très imparfaite et indigne de Dieu. Ce n'est qu'au terme d'une longue éducation que le peuple choisi a finalement acquis cette mémoire de l'alliance et de la miséricorde divines. *Il lui a fallu pour cela admettre que cette miséricorde ne perdait pas de vue cet amour primitif qu'il lui vouait dès l'origine. C'est le sens profond de l'alliance, ce « sacrement », ce signe tangible de la miséricorde qui demeure quand Dieu s'éloigne pour un temps pour châtier l'infidèle. Et quand Israël eut compris cela, il fallut toute une pédagogie nouvelle, amorcée par les sages, mais mise en lumière par le Christ, avec son autorité divine, pour nous persuader de cette vérité. L'homme peut, comme Dieu, se souvenir de la miséricorde et de l'alliance éternelle d'amour au plus fort de sa colère. C'est aussi à l'instant où le mal des autres nous atteint ou nous scandalise que nous devons nous souvenir de cette bonté qui vient de Dieu et c'est à l'instant où nous nous abstenons de condamner, que nous sommes le plus semblables à Dieu,* ut Deus. *On saisit maintenant pourquoi ce précepte est l'un des plus originaux du christianisme. Il est original par rapport aux autres religions, puisqu'il suppose la révélation de cette prodigieuse alliance; il est original par rapport à l'Ancien Testament puisqu'il l'accomplit en formulant une exigence nouvelle qui est aussi le don le plus précieux : la vie selon les Béatitudes, selon les mœurs de Dieu.*

Marchez comme des enfants de lumière

Après avoir considéré les textes de saint Paul et des évangélistes synoptiques dans la lumière de l'Ancien Testament, deman-

dons maintenant à saint Jean de nous livrer le fruit de sa réflexion sur ce mystère. Saint Jean, en effet, est un théologien qui part des paroles de Jésus pour en sonder la profondeur en vertu d'une grâce personnelle qui trouve dans l'Ancien Testament des clartés qui lui permettent de s'exprimer. Pour lui, le précepte de ne pas juger n'est qu'une conséquence de sa théologie du jugement qu'exercent le Père et le Fils. Dès l'entretien avec Nicodème, nous sommes fixés :

> ... Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde
> pour condamner le monde,
> mais pour que le monde soit sauvé par lui.
> Qui croit en lui n'est pas condamné ;
> qui ne croit pas est déjà condamné,
> parce qu'il n'a pas cru
> au Nom du Fils unique de Dieu,
> Et le jugement le voici :
> La lumière est venue dans le monde
> Et les hommes ont mieux aimé
> les ténèbres que la lumière,
> parce que leurs œuvres étaient mauvaises (Jn, 3, 17-19).

L'œuvre du Christ est donc antérieure au jugement : il porte la lumière, et avec la lumière vient le salut. Certes, le refus de la lumière équivaut à une condamnation, mais le Christ répète souvent, dans les péricopes de saint Jean, qu'il ne désire en aucune sorte la condamnation et qu'il ne veut pas la porter. Cette condamnation suit la réaction spirituelle en face de la Lumière comme une conséquence inévitable.

Pourtant, un texte vient apparemment contredire cette affirmation :

> ... Le Père aime le Fils
> et lui montre tout ce qu'il fait.
> Il lui montrera des œuvres plus grandes encore que celles-ci :
> vous en serez stupéfaits.
> Comme le Père ressuscite les morts
> et les rend à la vie,
> ainsi le Fils donne la vie à qui il veut

car le Père ne juge personne.
Tout le jugement il l'a remis au Fils
Afin que tous honorent le Fils
Comme ils honorent le Père (Jn, 5, 22).

L'honneur dont il s'agit ici est en vérité l'adoration divine. Par « juger » le Christ entend ici un certain exercice temporel de la justice divine. En ce sens le Père ne juge pas, mais a chargé son Fils d'exercer de cette manière la toute-puissance de la justice. Mais à prendre les choses en sens inverse ce pouvoir du Christ, bien que très spécial, relève quand même de la toute-puissance. Par son action dans le monde, le Christ donne la vie comme il l'entend : ceci revient à dire qu'il possède la nature divine[4]*, les juifs ne s'y sont pas trompés.*

Du même coup nous retrouvons ici, formulée d'une façon nouvelle, la raison profonde de l'interdiction de juger : cette fonction ne relève que de Dieu qui possède seul la Toute-Puissance créatrice.

Saint Jean, quelques versets plus loin, reprend le même thème et s'attache à en développer toute la portée eschatologique. Le jugement dernier et la résurrection de la chair ne sont qu'un seul et même mystère, ils relèvent de la Toute-Puissance du Fils qui est Dieu :

L'heure vient — et nous y sommes —
où les morts entendront la voix de Dieu
Et ceux qui l'auront entendue vivront.
Comme le père, en effet, dispose de la vie,
Ainsi a-t-il donné au Fils d'en disposer lui aussi

4. Une note de la Bible de Jérusalem, due au P. Mollat, nous montre comment la pensée juive en vint à assimiler le jugement et la création comme des manifestations d'une Toute-Puissance unique : « La pensée juive peinait à concilier le repos de Dieu après la création, repos dont le Sabbat est l'image (Gen., 2, 2 s.) avec son activité constante dans le gouvernement du monde. On distinguait l'activité du Créateur qui a pris fin, et l'activité du Juge qui ne cesse jamais. Jésus identifie sa propre activité à celle du souverain Juge. De là l'indignation des juifs, et le discours par lequel Jésus justifie sa prétention » (p. 1404).

et il l'a constitué Souverain Juge
parce qu'il est Fils de l'homme.
N'en soyez pas surpris ;
l'heure vient
où tous ceux qui gisent dans la tombe
en sortiront à l'appel de sa voix ;
Ceux qui auront fait le bien
ressusciteront pour la vie,
Ceux qui auront fait le mal
pour la damnation.
Je ne puis rien faire de moi-même,
je juge selon ce que j'entends
et mon jugement est juste,
car ce n'est pas ma volonté que je cherche,
mais la volonté de celui qui m'a envoyé (Jn, 5, 25-30).

Pour saisir toute l'importance du chapitre huitième, il faut auparavant relire le chapitre cinquante-neuvième d'Isaïe. La notion de jugement qu'elle suppose doit retenir l'attention. Le suprême châtiment que laisse entrevoir ce texte, c'est l'éloignement du jugement même de Dieu. Le pécheur se consume dans l'attente et Dieu le laisse un temps dans ce tourment, par mode de punition. En effet, le jugement de Dieu, pour l'auteur du livre, c'est le salut, car ce jugement ne peut être que lumière. Suit une description de l'action salutaire de la Lumière qui nous ramène en plein cœur de la pensée johannique :

Je suis la Lumière du monde,
qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres
mais aura la lumière de la vie (Jn, 8, 12).

Jésus, en se référant au texte d'Isaïe, se présente comme celui qui porte en lui-même ce jugement sauveur *de Dieu, ce jugement attendu, espéré, désiré par Israël pécheur. Mais c'est justement parce que les pharisiens ne veulent pas se reconnaître pécheurs, c'est parce que, de cœur, ils ne sont pas avec les pauvres en quête de salut que Jésus a béatifiés, que non seule-*

ient ils refusent la lumière, mais se mettent à proférer des contre-jugements qui les condamnent :

Vous jugez selon la chair
moi je ne juge personne ;
ou, s'il m'arrive de juger, moi,
mon jugement est valable
parce que je ne suis pas seul :
Il y a moi et celui qui m'a envoyé.
Or il est écrit dans votre loi
que de deux personnes, le jugement vaut (Jn, 8, 15-17).

Le raisonnement que Jésus fait ici est lourd de conséquences. Il oppose le jugement individuel au jugement collectif. Celui qui juge tout seul juge selon la chair, c'est-à-dire selon la mesure impure de ses passions. Au contraire, celui qui juge avec un autre ou au sein de l'assemblée est contraint d'observer la loi commune ; il a donc toutes les garanties de l'objectivité. Jésus, dans ce discours rapporté par saint Jean, révèle peu à peu sa communauté de vie avec le Père. En tant qu'homme il ne juge et ne condamne personne ; en tant que Dieu son jugement est valable, car il trouve dans le Père témoignage, complaisance et appui :

J'ai beaucoup à dire de vous ;
beaucoup à condamner,
mais celui qui m'a envoyé est véridique
et ce que j'ai appris de lui,
je le dis au monde (Jn, 8, 26).

Et l'ultime jugement que le Christ exercera envers les pharisiens sera son « élévation » mystérieuse.

Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme,
Alors vous saurez que Je Suis
Et que je n'ai rien fait de moi-même ;
Ce que le Père m'a enseigné
Je le dis (Jn, 8, 27).

Par sa croix et sa glorification, le Christ manifestera sa nature divine qui lui permet de s'attribuer le Nom redoutable de Yahvé, « Je Suis ». Les Juifs incrédules vont déclencher par leur complot cette ultime révélation de l'unité du Père et du Fils, révélation qui doit confondre les cœurs rebelles. La Croix de Jésus et sa Résurrection sont les ultimes paroles qui produisent le salut ou la mort, selon la disposition des cœurs :

C'est pour un jugement
Que je suis venu dans ce monde,
Pour que voient ceux qui ne voient pas
Et pour que ceux qui voient deviennent aveugles
(Jn, 9, 39).

Au chapitre douzième, Jésus déclare que ce terrible jugement vient de commencer. Dans une atmosphère d'agonie qui reflète le trouble de Gethsémani, il prononce ces terribles paroles. Mais ce n'est pas sans un sursaut d'effroi de sa nature humaine que Jésus commence le procès du monde. Pourtant, les pauvres attendent ce jugement comme la lumière de salut et les cœurs endurcis la redoutent comme l'apparition de la clarté qu'ils ne veulent pas reconnaître.

Après la Cène, avant d'entrer définitivement dans sa Passion, il nous annoncera l'Esprit chargé de poursuivre d'une nouvelle façon le jugement du monde :

Si je ne pars pas
Le Paraclet ne viendra pas à vous
mais si je pars,
je vous l'enverrai
Et quand il viendra,
Il confondra le monde
En matière de péché,
En matière de justice,
En matière de jugement :
De péché
parce qu'il ne croit pas en moi ;

De justice
parce que je vais au Père
et que vous ne me verrez plus ;
de jugement
parce que le Prince de ce monde est condamné.
(Jn, 15, 7-11.)

C'est cet Esprit de Dieu, habitant les disciples de Jésus, qui doit les aider à continuer le discernement entre le monde mauvais et le monde de la charité. Si donc en saint Jean nous ne trouvons pas une prohibition de juger aussi exactement formulée qu'en Matthieu ou en Luc, c'est parce que l'Apôtre aimé nous ouvre la perspective d'un jugement plus haut, plus divin : c'est le jugement-lumière de Jésus, à la fois sauveur et brûlant, auquel nous sommes appelés à participer. Par l'Esprit de Jésus, hôte de nos cœurs, les fidèles du Christ jugent non les personnes mais le monde, pour faire la part de Satan et s'en garder et faire la part du Christ, en vivre pour la faire désirer par leurs frères. Le jugement des personnes est un jugement selon la chair; saint Jean l'englobe dans la réprobation générale qui atteint les Pharisiens. Le discernement spirituel que peuvent faire les enfants de lumière vient y suppléer, non pour condamner mais pour participer à l'œuvre vivifiante du Salut.

fr. A.-M. Cocagnac, O. P.

LA PAILLE ET LA POUTRE

S'il est un précepte qui plonge les chrétiens dans la perplexité, c'est bien celui-ci : « Ne jugez pas ». Les uns sont tout prêts à s'ériger en défenseurs de la morale. Ils s'étonnent : le mal est mal, le bien est bien, et si l'on prend ce précepte à la lettre, ne va-t-on pas entrer dans un chaos mental où l'on perdra vite la trace du droit chemin ? Ils portent la question sur le plan des principes, ils ne cachent pas leur inquiétude ; comment refuser cette discrimination indispensable pour la conduite de sa vie comme pour le salut de la communauté ?

D'autres, par des voies différentes, rejoignent une conclusion semblable. Sans se hisser au niveau des principes, ils déclarent tout bonnement que l'observance d'un tel jugement est impossible : le péché est en nous comme il est en les autres ; la lucidité que nous avons sur nous-même, pourquoi ne l'aurions-nous pas envers les autres ? N'est-ce pas là juger ?

Pour les ardents défenseurs de la morale comme pour ces êtres sans illusion, une seule interprétation de la parole du Christ est possible, celle qui, en définitive, nous permet de juger. Pourtant, le précepte du Christ demeure, inexorable. Le Seigneur qui, par grâce, nous associe à sa souffrance, à sa passion et au triomphe de sa Résurrection, se réserve la fonction du juge. L'enquête biblique a mis en lumière les différents aspects de ce mystère. Mais nous voudrions ici livrer quelques remarques à l'attention des êtres

ue ce précepte heurte ou attire tout ensemble, qu'il heurte our les raisons que nous venons d'énoncer, mais qu'il attire ussi par le mystère qu'il cache.

On prétend juger les autres par rapport à la règle évanélique ou par rapport à l'idéal que l'on se forme de la vie nrétienne. En réalité, la comparaison s'établit avec sa prore personne. L'Évangile, la morale sont autant de justiications qui cachent une intense préoccupation de soi. Juger, 'est en définitive entraîner les autres dans notre marasme ntérieur et souiller leur réputation avec les impuretés de otre cœur. A mesurer les autres au mètre de notre âme, ous courons des risques qui sont aussi nombreux que les notifs secrets de notre comportement.

Les sots trouvent que leur vie est un exemple permanent. ls regrettent que leurs proches ne profitent pas de l'occasion nique de leur présence pour se rectifier. Mais, le plus ouvent, la comparaison avec l'autre s'établit pour un autre notif. Les qualités du prochain nous inquiètent, nous ne oulons pas reconnaître une bonté peu rassurante parce u'elle cerne durement notre vacuité et notre vanité. Les utres constituent un fond sur lequel un complexe de culabilité se dessine lentement. Il est dans la nature de cette ulpabilité latente, larvée, de nous entraîner vers le désesoir.

Cette culpabilité peut avoir des formes pathologiques. Elle ompromet alors la rectitude du jugement à un tel point u'elle appelle l'intervention médicale. Mais, en se tenant u cas de la conscience normale, le sentiment de culpabilité st un sentiment primitif, issu du péché originel, ce qui étermine notre vision du monde. Dans l'âme de l'enfant aptisé, la faute originelle a été effacée, mais l'âme n'est point xempte de tout germe de mort : elle demeure, pourrait-on ire, en situation de péché. Elle est située au milieu d'un nonde touché lui aussi par le péché de l'homme et ses preniers rapports avec ce monde seront conditionnés par cette ituation. Or, ces rapports seront durant de longues années es rapports imaginatifs et affectifs. La peur et la confiance, 'amour et la haine laissent dès le plus jeune âge des traces

dans l'âme. L'enfant a très fort le sentiment de la culpabilité du monde qui l'entoure : le meuble sur lequel il s'est heurté est méchant et a besoin d'être puni : il sera corrigé d'un coup de pied rageur. Les êtres qui ne répondent pas instantanément à ses caprices sont vite taxés de méchants. En un mot, l'enfant est persuadé que la source du mal lui est étrangère. C'est pour lui le stade d'une innocence primaire, non pas qu'il soit exempt de faute mais parce qu'il possède une sorte de réflexe imaginatif pour rejeter dans le monde qui lui est extérieur la raison et le principe du mal dont il est suivant les cas le témoin ou l'acteur. Spontanément les jeunes complices d'une même farce se renvoient mutuellement la culpabilité lorsqu'ils doivent rendre raison de leurs actes. On explique trop souvent cette attitude par la peur des coups ; en réalité, il s'agit bien là du réflexe dont nous venons de parler : l'enfant a du mal à se reconnaître coupable. Pour lui le centre du mal est ailleurs.

Les premières impressions de ses sens ont gravé dans son cœur l'image d'un monde hostile : le feu brûle, la pluie mouille, le chien mord et le serpent pique. Il vit dans un monde où il faut faire attention : c'est pour lui un monde coupable et ce sentiment ne signifie rien d'autre pour lui qu'un monde qui fait mal et qui, lorsqu'il ne fait pas mal, fait peur. L'éducation morale de l'enfant consiste à lui faire prendre conscience qu'il possède en lui-même à la fois des possibilités de mal et une puissance régénératrice : l'amour. Cela suppose avant tout que son imagination et son affectivité sont progressivement décantées du complexe de peur et de haine qui demeure jusqu'alors gravé dans son imagination. C'est pourquoi les parents, les proches, ceux qui forment autour de lui un halo de confiance et d'amour sont seuls capables de réduire la pression de ce monde hostile sur son âme. On lui montre alors qu'il peut porter un peu d'amour dans ce monde endurci par le péché. Pour le petit chrétien l'éveil de la conscience morale est une prise de conscience progressive de la puissance de l'amour qui remplace progressivement dans son âme l'image d'un monde redoutable. La formation chrétienne consiste à se tourner

eu à peu vers le Christ, source d'amour, de tout amour, a puissance, à la paix qu'il apporte.

Or, en réalité, cette formation dure toute la vie pour teindre sa perfection. Des impuretés demeurent. Parmi s plus novices il reste cette conscience imaginative et affective d'un monde extérieur hostile et, corollairement, une nconscience profonde de sa propre culpabilité. Mais les ermes mauvais de l'enfant peuvent croître à la suite d'un ertain nombre d'échecs. Les craintes et les peurs de l'inocence primaire viennent se doubler de profondes harmoiques spirituelles.

L'acquisition d'une personnalité ne se fait pas sans une ertaine conscience de ses défauts et de ses tares. Cette consience demeure trop souvent larvaire, nébuleuse, profonde, t ne se manifeste pleinement que dans les échecs. On en ient donc rapidement à accuser le monde de ses propres éficiences : non point en reconnaissant ses défauts et ses ures comme des principes personnels et internes de nos checs et de nos fautes, mais en les projetant dans le monde xtérieur. Il y a là une permanence secondaire de la pseudonnocence de l'enfant, qui peut être parfaitement peccameuse.

Elle naît en partie de la culpabilité subjective qui demeure l'état de complexe sans vouloir apparaître à la conscience t se mettre dans la lumière de Dieu. Le jugement sur oi-même, ce jugement qui ouvre les portes de la vie spiriuelle, est transporté non plus sur le monde enfantin, monde es choses et des êtres perçus au travers de l'imagination, nais sur les êtres vivants qui forment l'entourage. Il est emarquable que l'on accuse plus volontiers les autres de e que l'on refuse de reconnaître en soi-même. Et depuis ue l'on a fait du péché sexuel le péché par excellence, il st assez cocasse de voir les jugements téméraires ou les alomnies se multiplier dans ce domaine. C'est là le signe e cette objectivation peccamineuse d'une culpabilité latente t refusée. Il faut bien dire refusée et non pas refoulée, si on entend par là non pas une répulsion diffuse et inconsiente, mais une répulsion qui s'opère par des actes volon-

taires, des jugements qui transportent sur les autres la culpabilité dont on ne veut pas porter le poids. C'est un retour volontaire à la pseudo-innocence de l'enfant. Parce qu'il est volontaire, il devient vraiment un péché et parce qu'il retourne à un *état* il devient en définitive un vice.

L'âme se trouve alors écartelée entre une culpabilité angoissante et lancinante parce qu'elle demeure à l'état larvaire, et une propension à juger les autres. Mais au lieu de choisir l'une ou l'autre pseudo-solution, l'âme, paradoxalement, se laisse prendre par cette double illusion. Elle jugera les autres sans pour cela se décharger du poids de sa culpabilité. Les mouvements d'incompréhension et de colère prennent la forme d'une violente critique des êtres connus et pourtant la *même colère* se retourne vers son propre moi. Ce moi plein de contradictions déroute parce qu'il se manifeste souvent d'une façon peu conforme à l'idéal que l'on se forge artificiellement de soi-même. L'être qui juge facilement ses semblables est souvent un être qui ne s'accepte pas, parce qu'il n'a point fait le départ entre ses tares et les défauts qu'il est en son pouvoir de réformer, et surtout parce qu'il ne parvient pas à briser le miroir qui lui rend une image flatteuse mais fausse de sa personne. Cette inconscience et ce refus ne trouvent pas dans la critique des autres l'allègement qu'ils croyaient un temps pouvoir en attendre. La rigueur que l'on reporte sur autrui ne met aucun baume sur cette douleur née du sentiment de notre vide intérieur. Il y a là, au contraire, une interaction monstrueuse entre nos jugements et le dégoût que nous inspire notre propre moi. En se multipliant, ces jugements font naître dans notre âme une nausée de notre personne : la cohabitation avec soi-même devient alors de plus en plus difficile.

On trouve dans certains milieux artistiques une triste illustration de cette loi spirituelle. On dit souvent que les artistes ont la dent dure entre eux. En réalité, les vrais artistes ont moins que les autres cette mauvaise tournure d'esprit. Les esprits médiocres ou les ratés s'aigrissent et leur aigreur, si elle devient de plus en plus corrosive pour la réputation d'autrui, est une maladie qui les touche eux-

mes mortellement. Le suicide trouve dans cette disposition d'esprit une préparation immédiate, car le suicide est, définitive, la négation maximum de son être. Il a été préparé par la critique des autres, née d'une révélation de son propre néant.

Tout le christianisme, pourtant, tient dans ce double précepte : tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toutes tes forces et ton prochain comme toi-même. On ne médite pas suffisamment cette deuxième partie de la loi : *comme toi-même.* Pour aimer les autres, il faut s'aimer soi-même. On ne saurait aimer son prochain à coup d'impératifs catégoriques, si le cœur est broyé par un dégoût de soi. On pourrait transposer de la sorte le précepte fondamental de l'amour : *tu jugeras les autres comme tu te juges toi-même.*

Le Christ a dit, en effet : *bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils recevront miséricorde.* Il n'a fait que magnifier une longue tradition spirituelle qui a trouvé son expression dans les écrits sapientiaux de la Bible et du judaïsme primitif[1]. Le Christ nous assure que la miséricorde dont nous aurons preuve sera la mesure de la grâce qui nous sera accordée au jour du jugement. *Ne jugez pas afin de n'être pas jugés. Car c'est le jugement que vous portez qui servira à vous juger*[2]. Entre le jugement que nous portons et le jugement qui nous atteint, il y a donc un lien nécessaire que nul n'est en mesure de relâcher. Mais en attendant le jugement définitif, qui manifestera notre péché, nous pouvons déjà vivre en condamnés et goûter par anticipation l'amertume de cette peine. Dans la mesure où notre âme est écrasée sous le poids d'une culpabilité désespérante, elle juge et condamne les autres. Ce faisant, elle accumule les charges qui pèseront dans la balance d'un verdict définitif. La mesure avec laquelle nous serons jugés est déjà dans nos cœurs. C'est pourquoi à la racine de toute vie

1. *Celui qui a de la compassion trouvera miséricorde* (Prov., 17, 5). *Ayez compassion et miséricorde envers tout homme pour que le Seigneur ait compassion et miséricorde à votre égard.* (*Testament des Patriarches,* Test. Lib., 8, 1, cité par Dom Dupont, *Les Béatitudes,* Louvain, 1954, p. 282.)
2. Mt., 7, 1-2.

chrétienne il y a cette miséricorde envers soi-même. Cette humble patience naît d'une lucidité que l'expérience de la vie et de la grâce doit normalement affermir.

Il arrive souvent au prêtre de trouver certains êtres en des crises spirituelles fort semblables. Ils semblent proches du blasphème, prêts à rejeter la foi et, conséquence inévitable, ils multiplient leurs critiques et leurs jugements violents. Quand il a épuisé tous ses arguments, le guide spirituel pose parfois cette ultime mais décisive question : est-ce que vous vous aimez vous-même ? Dans la plupart des cas la réponse est spontanée et sincère : je ne me suis jamais accepté et je n'ai pour moi présentement que de l'aversion. En réalité, ces âmes demeurent enserrées par le démon qui se sert de leur complexe de culpabilité comme d'un rets invisible et tenace. Elles n'acceptent pas la crise spirituelle : elles veulent continuer à jouir de leurs illusions, tout en mourant d'oppression. La crise, ce discernement dans la lumière de la grâce, est pourtant le seul remède. Dans les ténèbres de leur inconscience s'enracine leur désespoir, mais l'amour se nourrit de lumière. Lorsque l'âme ainsi broyée accepte de mettre sa détresse dans l'Agonie du Christ, lorsqu'elle accepte de se regarder en face et de crier au secours, une paix inconnue s'empare alors d'elle. Le prêtre peut alors vérifier cette loi spirituelle dont la constatation est toujours bouleversante : le premier effet de cet apaisement est de diminuer et parfois même de faire cesser l'habitude de critiquer et de juger le prochain. On avait beau, auparavant, parer les attaques, mettre en relief les beaux côtés des personnes que ces êtres endoloris déchiraient à pleine dent, on ne voyait qu'un visage fermé. On retrouve maintenant un visage attentif, une âme qui écoute. Écouter le bien que l'on dit du prochain, entendre cette voix qui vient du cœur, c'est déjà pénétrer dans un univers réconcilié et accepter de prendre sa part de responsabilité dans l'œuvre de paix. Lorsqu'on commence à se regarder avec l'œil de Dieu, à porter sur soi-même ce regard sans illusion, mais chargé de miséricorde, qui est un éclair de la Sagesse, on commence à observer le second commandement

e la loi de charité, et l'on pose les fondements d'un amour éritable de nos frères. Tu aimeras ton prochain *comme* toi-ême. Ce « *comme* » n'implique pas seulement une égale tensité d'amour, mais une qualité identique. Notre vision u prochain doit être sans illusion et pleine d'amour. La ie se charge vite de détruire les illusions, mais l'amour naît en nos cœurs comme un germe de vie : il a son temps le croissance que nul ne peut hâter. La seule grâce qu'il mporte de demander, dès l'éveil de notre vie spirituelle, 'est un « a priori » d'amour. Cette conscience du mal en lehors de la grâce est un poison de mort. Les hommes frus-es trouvent leur tranquillité dans l'inconscience et les cœurs rop sensibles cherchent l'oubli par n'importe quel moyen. La grâce confère à l'âme et aux sens tout ensemble une sensibilité bien plus grande encore, et pourtant le chrétien n'oublie pas. Le Christ possédait une sensibilité affinée à l'extrême par la lumière de sa divinité, et pourtant il savait e qu'il y a dans l'homme. A son image le chrétien possède ne sensibilité au péché que la nature ne peut lui donner. l reçoit en plein cœur le choc du mal du monde. Pourtant, e n'est pas dans l'oubli qu'il trouvera la paix, mais dans ne vue de sagesse de plus en plus conforme au regard du Christ. Quand Jésus vit s'approcher le jeune homme riche, i décevant par la suite, il commença par l'aimer.

La grâce nous donne cet amour préalable qui sera toujours axé par les prudents de folie, d'illusion ou de naïveté, mais ette inlassable prévention d'amour peut seule nous permettre de nous installer au milieu des pécheurs sans être souillés ou désespérés par le péché. Avant de séparer le pécheur de son péché, il faut ne point les confondre en notre sprit, ne pas les englober sous une semblable réprobation. Peut-être bien des conversions, des « a-versions » du péché ommencent-elles sous ce regard d'amour qui n'a jamais consenti à cette fatale confusion.

A.-M. Cocagnac, O. P.

LE PRÉCEPTE DU SEIGNEUR

En un texte célèbre, sainte Thérèse d'Avila rappelle qu'une seule chose importe : la conformité à la volonté de Dieu — car seule elle constitue la condition nécessaire, ou mieux l'essence même de l'union avec lui :

> Comme il y a tant de profit à entrer dans cette demeure, écrit-elle, il sera bon de montrer que ceux que le Seigneur n'enrichit pas de grâces d'un ordre si surnaturel ne doivent pas perdre tout espoir d'y arriver. Car la véritable union peut très bien s'obtenir, avec l'aide de Notre-Seigneur, quand nous nous efforçons dans ce but de n'avoir plus de volonté propre et de nous attacher à tout ce qui est exigé par la volonté de Dieu... Je vous l'assure et je ne cesserai de le répéter : si vous êtes dans ces dispositions, vous avez obtenu de Notre-Seigneur la grâce de l'union; ne vous préoccupez plus de cette autre faveur pleine de délices dont j'ai parlé, car ce qu'il y a de plus précieux dans celle-ci c'est qu'elle procède de celle dont je traite en ce moment.

Mais quelle est cette volonté de Dieu, et qu'attend-il de nous ?

> Dieu ne demande de nous que deux choses : que nous l'aimions, et que nous aimions notre prochain; voilà quel doit être le but de nos efforts. Si nous nous y conformons d'une manière parfaite, nous accomplissons sa volonté et nous lui sommes unis.

Et, en fin de compte, tout se résume en la pratique du second commandement, car lui être fidèle est le moyen le plus parfait et le plus sûr d'observer le premier :

> La marque la plus sûre, à mon avis, pour savoir si nous avons

ce double amour consiste à aimer véritablement le prochain... Voilà pourquoi il est très important de considérer comment nous aimons le prochain; dès lors que cet amour est parfait, on a réalisé tout ce qu'il fallait. Car, à mon avis, notre nature est tellement dépravée que si notre amour pour le prochain ne prenait ses racines dans l'amour même de Dieu, il ne pourrait s'élever à la perfection (*Château,* 5es demeures, ch. III).

Sainte Thérèse fait ici simplement écho à l'enseignement de saint Jean, et à celui du Christ lui-même : l'amour du prochain, comme il l'enseigne à ses apôtres dans le discours après la Cène, est entre tous son commandement, et le signe auquel on reconnaîtra ceux qui sont vraiment ses disciples. Ne serions-nous pas tentés de nous étonner de cette parole, de penser que le Christ est venu d'abord nous apprendre que le Père nous aime et que nous devons répondre à son amour? C'est que, précisément, l'amour du prochain n'est autre chose que la perfection de l'amour du Père, sa plénitude et son rayonnement. C'est pourquoi le Christ ne pouvait mieux faire qu'en nous présentant ce commandement comme le sien, nous dire qu'il nous apportait toute la plénitude de la divine charité.

Pour nous conformer à ce précepte, il ne saurait suffire d'affermir notre volonté dans la résolution de l'observer fidèlement; il faut entrer dans son esprit, apprendre à placer nos relations avec autrui sur un plan nouveau, dans une lumière nouvelle : la lumière du Christ.

Nous sommes un dans le Christ, non d'une unité quelconque, mais si profondément solidaires que nous n'avons plus, en quelque sorte, d'intérêts personnels, à nous tout seuls; nous sommes trop engagés dans une destinée commune, qui est celle du Corps mystique, pour pouvoir en séparer la nôtre. Chacun de nos actes a des répercussions que nous ne saurions mesurer, et encore moins pouvons-nous soupçonner ce que nous devons à cet ensemble dans lequel nous avons notre place : la vie de l'Église entière, qui soutient notre effort.

C'est à une même œuvre que nous travaillons tous, et dans les conditions semblables : aux prises, les uns et les autres, avec notre humaine faiblesse qui a besoin d'indulgence, de compré-

hension et de soutien; nous avons à nous porter secours, à nous aider en ces difficultés qui nous sont communes. Le mystère qui nous enveloppe est celui de la divine miséricorde, et plus nous entrerons dans l'esprit qui est le sien, plus notre vie croîtra librement, dans la seule atmosphère où elle puisse s'épanouir.

Humilité et Patience.

La charité est miséricordieuse, elle est patiente. C'est pourquoi elle est source de paix. Celle-ci ne peut s'atteindre en essayant d'écarter les causes d'irritation. Peut-être, devant le trouble que provoquent parfois les plus légères occasions d'impatience, serons-nous tentés de nous demander s'il est possible de s'y soustraire autrement que par la fuite des incidents pénibles qui soulèvent de telles tempêtes. Ce n'est pourtant pas ainsi que l'on parvient à la vraie tranquillité de l'âme. Celle-ci, écrit l'auteur de l'Imitation, « consiste à souffrir humblement plutôt qu'à ne pas ressentir de contrariétés ». C'est en luttant de son mieux, avec simplicité et persévérance, sans se décourager si les résultats paraissent d'abord répondre bien mal à tant d'efforts, que l'on verra ces troubles s'atténuer. L'âme se pacifiera peu à peu et apprendra à trouver sa joie dans la douceur et la patience, à goûter en elles la saveur secrète de l'humilité, qui s'y trouve cachée.

Car il y a un lien très intime entre l'humilité et la patience : au fond de chaque mouvement d'irritation ou de colère, il est facile, si l'on y regarde d'un peu près, de découvrir une réaction d'amour-propre froissé. Ce qui coûte, ce n'est pas d'avoir à subir une petite gêne, souvent bien légère, c'est de se la voir imposer par autrui. C'est pourquoi une contrariété est tellement plus sensible lorsqu'elle vient des hommes que si elle venait simplement des événements : on dispose de nous sans notre consentement; un autre prétend nous imposer sa volonté, et nous ne l'admettons pas, précisément parce que c'est sa volonté et qu'il la substitue à la nôtre. C'est une atteinte à notre indépendance, et nulle humiliation ne nous est plus sensible. Nulle, pour-

nt, ne nous est plus bienfaisante : « Apprends à t'humilier, écrit auteur de l'*Imitation,* et à t'offrir à toute sorte de dépendance. » t sainte Jeanne de Chantal, se demandant à quelles vertus nous pourrons nous exercer avec plus de fruit, répond : « A la soulesse, à l'obéissance, car les plus grands actes d'humilité consistent en la soumission; c'est la pierre de touche pour reconnaître si la sainteté et l'humilité qui se rencontre aux âmes est vraie. » (Tome 2, p. 319). C'est, pour progresser dans le véritable renoncement, un moyen beaucoup plus efficace que des mortifications en elles-mêmes plus pénibles mais qui ne comporteraient pas cet effort de soumission à autrui; celui-ci, en effet, atteint notre amour-propre en son centre, en ce point où il importe de frapper pour ébranler le roc ferme et rude de l'attachement à soi-même.

Car c'est précisément ce qui est en cause : cet orgueil qui ne veut pas céder, c'est lui qui est à l'origine des mouvements d'impatience, et c'est lui encore qui les entretient et les envenime. Si le trouble causé par un incident se prolonge, nous maintenant dans une atmosphère d'irritation, c'est que d'une manière ou d'une autre notre amour-propre souffre d'une blessure mal fermée. Il a fallu céder, accepter que les circonstances aient paru nous donner tort, ou qu'autrui ait pu nous imposer sa façon de voir, peut-être tout arbitraire. Nous avons eu le dessous. Le jour où nous parviendrons à consentir, dans une vraie liberté intérieure, à rester ainsi sur un échec — et ce n'est pas là faiblesse, mais bien plutôt maîtrise de soi, et qui fait dominer bien des petitesses —, la patience nous deviendra facile. Il pourra nous échapper encore des premiers mouvements d'irritation, mais nous serons à l'abri des vrais troubles, ceux qui se prolongent et détruisent la paix de l'âme.

Et ce sera le moyen, aussi, de conserver la concorde avec tous, et de couper court rapidement à tout dissentiment. Tout s'arrangerait si aisément, si nous voulions bien agir avec un peu plus de simplicité et d'humilité, ne pas attendre, pour nous réconcilier avec qui nous a offensé, même légèrement, qu'il ait bien reconnu tous ses torts, — ou que nous soyons parvenu à lui prouver que nous sommes dans notre bon droit — comme s'il

n'y avait rien de mieux à faire, pour l'apaiser, que de lui démontrer la vanité de ses griefs...

Le plus sûr moyen de calmer un adversaire irrité, n'est-ce pas, au contraire, de reconnaître ce qu'il y a de bien-fondé dans les reproches qu'il nous adresse? S'expliquer, chercher à arranger les choses ne saurait être efficace que dans la mesure où la part de torts la plus importante est celle que l'on s'attribue à soi-même, laissant à autrui le soin d'avouer à son tour les siens propres après qu'on l'y aura ainsi aidé.

La première condition de la patience — et par conséquent de la charité —, c'est donc l'humilité. Mais c'est une vertu difficile; pour la pratiquer, il faut l'aimer sincèrement. C'est devant Dieu, dans la prière, que se manifeste combien elle est bienfaisante, combien il est bon d'y demeurer, de trouver en elle tout ce qui se peut désirer, et la vraie paix de l'âme. Car c'est elle qui prépare les voies de la grâce, aplanissant devant elle les obstacles, les points durs et résistants de l'orgueil et de l'égoïsme, de l'affirmation de soi, qui refusent de se plier à une souple docilité à son action.

Pourtant, si l'humilité révèle le meilleur d'elle-même dans la prière, nul ne parviendra à l'aimer vraiment s'il ne s'exerce à lui être fidèle en ces occasions que la charité, et surtout la charité patiente, donne de l'exercer d'une façon discrète, cachée aux yeux de tous, n'attirant pas les éloges, mais consistant à s'effacer, à éviter toute affirmation de soi-même. Telle est l'humilité qu'il faut aimer : cette humilité simple et cachée, la plus pure et la plus vraie; c'est elle qui nous dépouille le plus profondément de nous-même, et elle seule s'épanouit librement dans la joie de l'amour de Dieu.

Une âme vraiment humble n'a plus de pensée que pour Dieu. Devant une tentation d'impatience, elle se dit, avec une sincérité entière, qu'il est vain de s'arrêter à ce qui n'atteint qu'elle; cela ne vaut pas la peine d'y songer davantage, de détourner pour cela de Dieu son regard.

Car tel est le besoin d'une âme aimante : un besoin d'effacement de soi, de totale humilité; que toute attention à elle-même disparaisse dans le désir d'être tout occupée de celui qu'elle aime.

Miséricorde.

D'une autre manière encore, l'humilité est patiente, et elle est douce : elle sait combien il nous a été pardonné à nous-même, aussi est-elle prompte à l'indulgence.

Loin de vouloir régler avec le prochain un compte de stricte justice, elle songe bien plutôt à ce compte qu'il faut régler avec Dieu : il nous a tant remis, ne devons-nous pas aimer à reconnaître l'abondance de ses miséricordes en pardonnant à notre tour ? Sainte Thérèse d'Avila écrit que l'âme réellement favorisée de Dieu, si elle n'a pas la même force

> pour la pratique des autres vertus, l'aura au moins pour celle de pardonner les injures. Je ne puis croire, dit-elle, qu'une âme qui est unie si intimement à la miséricorde infinie, où elle reconnaît son néant et voit combien Dieu lui a pardonné, ne pardonne pas immédiatement avec la plus grande facilité et n'éprouve pas les sentiments les plus charitables pour celui qui l'a injuriée. Elle voit dans les grâces et les faveurs dont Dieu l'a comblée de tels gages d'amour qu'elle se réjouit de trouver l'occasion de lui donner quelque marque de l'amour qu'elle a pour lui (*Chemin de la Perfection*, ch. XXXVIII).

Être indulgent pour les faiblesses d'autrui, c'est agir comme Dieu lui-même agit, en union de pensée avec lui. Aussi n'est-il pas de meilleur moyen pour apprendre combien il est prompt au pardon et à la compassion et en quelle humble confiance nous devons vivre en sa présence.

Si nous voyons quelqu'un, après avoir failli, regretter sa faute, et que nous trouvons en lui la bonne volonté et le désir de mieux faire, nous ne voyons plus que cette bonne volonté, même si elle se sent bien faible et mal assurée de triompher; notre seul désir est de l'aider. C'est ainsi que Dieu nous considère, en nos multiples chutes quotidiennes si, après chacune, nous reprenons humblement notre effort. C'est ainsi qu'à son exemple nous devons considérer ceux qui auraient eu quelque tort envers nous. Leur faute, même si nous soupçonnons que s'y mêle un peu de malice cachée, demeure, au fond, une faute de faiblesse. Nous en irri-

ter, ce ne serait pas demeurer en union de sentiment avec Dieu. Celui que nous regarderions ainsi avec colère, il le regarde, lui, avec miséricorde, avec cette divine condescendance qui n'abandonne jamais le pécheur mais l'entoure des appels de sa grâce, cherchant par mille moyens à l'amener au repentir.

Dieu est riche en miséricorde et lent à la colère.

Dieu est infiniment parfait, mais sa perfection, bien loin d'être pour nous un sujet de crainte, est au contraire le plus sûr fondement de notre espérance. En effet, plus la justice de Dieu est parfaite, plus elle est miséricordieuse : n'est-ce pas chose plus difficile et délicate d'être compatissant que de pratiquer une rigoureuse sévérité, de comprendre les faiblesses d'autrui et d'y être indulgent que de les condamner selon les lois d'une stricte justice? Ne voyons-nous pas, d'ailleurs, le Christ, s'il se dresse contre l'endurcissement et l'orgueil des pharisiens, n'avoir que douceur et pardon — jamais un mot de dureté — pour les fautes de faiblesse, même les plus graves, envers les pauvres âmes aux prises avec leur humaine fragilité?

On parle parfois de la sévérité de Dieu, mais n'est-ce pas encore une forme de sa miséricorde? Ainsi, on le dit plus sévère envers ceux qu'il aime, mais s'il paraît les châtier plus rudement, n'est-ce pas plutôt qu'il s'obstine avec plus de persévérance à leur faire entendre les appels de sa grâce, afin de les ramener à lui? Car son amour est sans retour. S'il est plus exigeant envers ceux à qui il a le plus donné, ce n'est pas qu'il soit plus prompt à s'irriter de leurs infidélités et à les abandonner à eux-mêmes; c'est bien au contraire qu'il les poursuit davantage des exigences de son amour sans repentance :

> Quant aux grâces dont Dieu nous a comblés, écrit sainte Thérèse d'Avila, elles ne sont pas un motif pour qu'il nous châtie d'y avoir été infidèles. Elles l'inclinent, au contraire, à nous accorder plus promptement le pardon, car il nous regarde comme des personnes qui étaient déjà de sa maison, et qui avaient déjà, comme on dit, partagé le pain de sa table (*Vie par elle-même,* ch. XIX).

Telles sont les infinies richesses de la divine miséricorde, dont quelque reflet au moins doit briller dans notre attitude envers le prochain. Il ne suffit pas d'être bon — la bonté qui donne, est celle de tout le monde; c'est tellement naturel d'aimer à faire du bien, surtout à ceux qui souffrent ou qui sont faibles. On n'est d'ailleurs pas sans éprouver, dans l'exercice de cette bienveillance protectrice, le secret plaisir d'exercer une supériorité. Mais ce qui est plus rare, c'est la bonté qui pardonne; et pourtant, c'est la vraie bonté, humble, dépouillée de tout retour sur soi, la vraie bonté conquérante, qui finit toujours par avoir le dernier mot, devant laquelle tout obstacle finit par céder.

Savoir pardonner, c'est entrer dans le plan de Dieu et le seconder, car notre pardon attire le sien; bien plus, c'est le sien qui passe à travers le nôtre, celui-ci n'étant qu'un rejaillissement sur autrui de la miséricorde dont Dieu nous entoure, et qu'il nous demande de partager avec nos frères. La compensation aux torts que l'on a pu avoir envers nous, ne la trouverons-nous pas ainsi, bien mieux que dans l'humiliation de celui qui nous a blessé, dans la joie de lui pardonner, d'attirer par là sur lui le pardon même de Dieu, et de l'aider à s'ouvrir à cette divine miséricorde, à y croire vraiment, en la lui rendant présente sous une forme sensible, accessible, incarnée dans la nôtre?

Peut-être Dieu avait-il prévu que sa grâce irait à cette âme par cette voie — car il se plaît, toujours, et simplement parce que c'est là nous donner davantage, à réaliser par nous ses desseins, les faisant dépendre de notre concours — c'est une attention toute délicate de son amour envers nous, et cela vaut la peine d'oublier, pour y répondre, nos susceptibilités, nos revendications, les laissant se perdre dans l'unique souci d'aider nos frères, de leur être plus étroitement uni dans l'accomplissement de l'œuvre commune.

Don et Pardon.

Pour aider le prochain, il lui faut d'abord témoigner indulgence et bonté. Mais n'y a-t-il pas quelque excès à craindre : n'importe-t-il pas, dirons-nous, que celui qui a mal agi s'en rende compte; est-ce vraiment lui rendre service que de sembler ignorer ses torts, et ne pourrions-nous utilement les lui faire au moins discrètement sentir?

Tout d'abord, il suffirait d'être un peu attentif aux autres pour comprendre qu'ils connaissent beaucoup mieux leurs défauts et en sentent le poids bien plus lourdement que nous ne le pensons. Même ceux qui semblent les plus forts sentent leur humaine faiblesse, leurs limites, et en souffrent d'autant plus qu'ils mettent davantage leur point d'honneur dans l'assurance en eux-mêmes, l'affirmation de leur supériorité. Les fautes d'autrui sont moins impunies qu'on ne l'imagine et cela devrait, si nous nous en rendions mieux compte, nous incliner à l'indulgence : le meilleur antidote de l'impatience, c'est la compassion; c'est elle qui prendrait le dessus si nous pouvions voir combien souligner les manquements des autres, c'est trop souvent toucher imprudemment une plaie à vif, les écraser davantage sous une charge déjà lourde à porter.

D'ailleurs, ne se trouvera-t-il pas toujours quelqu'un pour tenir ce rôle, pour aider le prochain à prendre conscience de ses torts; et moins facilement, peut-être, pour lui apporter une aide indulgente et compréhensive. Il vaut donc mieux choisir cette seconde tâche, et compter sur d'autres pour se charger, au besoin, de la première, laquelle, d'ailleurs, est pleine d'embûches!

Dieu lui-même ne nous donne-t-il pas ici l'exemple? Avec quelle prudence agit sa grâce lorsqu'elle nous éclaire sur nos fautes, nous donnant peu à peu la lumière selon ce que nous pouvons porter, sachant patienter, attendre le moment opportun! N'est-ce pas présomption de vouloir intervenir de son propre mouvement dans une œuvre aussi infiniment délicate? Il faudrait, pour le faire utilement, agir avec tant de charité, de prudence, de pureté d'intention surtout; il faudrait être bien sûr de ne pas

laisser entraîner par la passion à quelque excès ou à quelque adresse. Aussi est-il sage de s'en abstenir dès que se laisse upçonner, sous le désir de faire sentir à autrui ses torts, une rète envie de l'obliger à confesser ceux qu'il a envers nous-ème. Besoin inavoué de voir celui qui nous a manqué, s'il n'en t pas puni autrement, l'être au moins par la confusion de voir se reconnaître coupable!

Comment s'étonner, lorsqu'on obéit plus ou moins consciemment à de pareils motifs, d'aboutir à de piètres résultats. Bien in d'aider les autres à discerner leurs défauts, on ne saurait ur de semblables méthodes que leur rendre plus difficile encore tte sincérité envers eux-mêmes; à moins d'être vraiment très rtueux, ils ne seront que moins portés à reconnaître leurs torts. 'est-il pas déjà moins aisé d'admettre le bien-fondé d'un repro-ne qui nous est fait, même à bon droit, et en toute charité, que avouer spontanément nos erreurs? A plus forte raison si l'in-ntion de celui qui se croit en droit de nous reprendre apparaît oins pure.

Combien un peu d'indulgente bonté serait un moyen plus effi-ace pour gagner la bienveillance de tous, même de ceux qui mblent le moins décidés à se rendre! Car la charité est la vertu plus immédiatement récompensée ici-bas : le prochain, lui ssi, sait rendre au centuple. Si l'on voulait essayer de s'exer-r avec quelque persévérance à la douceur, on serait vite étonné s résultats. Ne suffirait-il pas de se montrer un peu plus bien-illant envers ceux dont l'attitude est moins aimable pour qu'ils ntent le contraste entre leurs façons d'agir et la bonté qu'on ur témoigne? C'est alors qu'ils se rendraient compte de ce 'il y a de défectueux dans leurs manières d'être, qu'ils en rouveraient une véritable confusion, et le désir de se faire rdonner. Ils s'adouciraient d'eux-mêmes. Les loups devien-aient des agneaux. Les résistances qui semblaient impossi-es à vaincre céderaient sans effort.

C'est ainsi que l'on aiderait les autres à être bons... et que, ut-être aussi, on découvrirait avec joie qu'ils sont meilleurs 'on ne le pensait.

Mais la charité ne peut être ainsi bienfaisante si elle n'est oublieuse d'elle-même et vraiment donnée.

Car il faut renoncer entièrement à placer les relations avec le prochain sur le plan d'un strict équilibre de justice : il ne s'agit pas, tout en maintenant son droit à exiger ce qui est dû, de consentir de temps en temps une exception à la rigueur de cette loi, qui n'en demeurerait pas moins la règle fondamentale de nos relations mutuelles. Cela ne saurait suffire. C'est une autre loi qui doit les régir : cette loi de gratuité qui est celle de l'amour. Car l'amour ignore le mien et le tien. Il est libre de ces entraves. Il est prompt à donner, à donner toujours davantage, ou même à laisser prendre, ce qui est comme une manière plus parfaite et plus profonde de donner.

N'importe-t-il pas que chacun ait sa part de joie? la nôtre... plus nous aurons le sentiment de l'avoir trouvée en Dieu, plus nous désirerons faire ce qui est en notre pouvoir pour donner à chacun la sienne. La donner, ou la laisser prendre, même si c'est à nos dépens, et non peut-être sans quelque sans-gêne. Il faut savoir accepter de bon cœur ces petits empiètements, apprendre à s'oublier soi-même pour aider chacun à trouver ce dont il a besoin pour s'épanouir, pour porter plus allègrement le poids de la vie, souvent plus lourd que nous ne le soupçonnons.

Donner de la joie, c'est le meilleur moyen de faire du bien : comme toute vie, la vie spirituelle ne peut s'épanouir que dans la paix et le bonheur. Aider les autres à trouver ce bonheur, c'est les aider à s'approcher de Dieu, à croire à sa charité, qu'on leur rend ainsi plus présente.

Et pour soi-même, il est si bon de sentir que l'on a donné de la joie, surtout à ceux qui en ont peu! Et c'est à eux qu'il est le plus facile d'en donner : un rien les touche jusqu'au fond du cœur.

L'amour du prochain, étant si proche de l'amour de Dieu, ne peut pas ne pas être comme lui source de très douce joie; il la répand à profusion partout où il passe.

Bienveillance de jugement.

Mais comment serait-on vraiment charitable envers le prochain si l'on ne commençait par apprendre à le juger avec bienveillance, à suivre avec sympathie ses efforts pour mieux faire, en sachant au besoin fermer les yeux sur ses défaillances, dans un sentiment d'affectueuse bonté ?

Au lieu de se heurter toujours aux côtés désagréables, pourquoi ne pas essayer plutôt de comprendre ce que chacun a de bon, afin de l'aborder par là. Quelle confusion l'on éprouve parfois d'être passé à côté de réelles vertus sans les voir, parce que l'on s'est arrêté à de petits côtés, à la gêne ou à l'agacement que l'on en ressentait. C'est ainsi qu'un léger défaut suffit parfois à dérober à nos yeux de grandes qualités. Des défauts, nous en avons tous : c'est une situation qu'il faut accepter telle qu'elle est, ce sont les conditions dans lesquelles nous avons à nous sanctifier tous ensemble, dans la patience et le support mutuel. Il ne s'agit pas de les nier, mais il ne faudrait pas que ces imperfections nous empêchent de reconnaître, ou même nous fassent mépriser, l'œuvre que la grâce accomplit en chaque âme. « Ne jugez pas quelqu'un du point de vue des vertus que vous voudriez voir en lui, écrit saint Jean de la Croix, pensez qu'il peut être très agréable à Dieu pour des motifs auxquels vous ne songez pas. »

D'ailleurs, le meilleur moyen de comprendre les faiblesses d'autrui et d'y compatir, ne serait-ce pas de prendre une plus exacte conscience de nos propres infirmités ? Si nous étions sincèrement humble, conscient de notre pauvreté, si nous savions nous juger nous-même, il ne nous serait plus possible de porter une appréciation sévère sur autrui, nous sentirions en nous quelque chose qui s'y oppose.

Nos défauts, dit sainte Thérèse d'Avila, doivent être comme un voile sur nos yeux, nous empêchant de voir ceux des autres.

Juger autrui avec bienveillance, ce n'est pas se fermer les yeux pour ne point voir, c'est peut-être au contraire purifier son

regard pour le rendre plus clairvoyant. Il ne s'agit pas de se persuader à toute force que le prochain n'a pas les défauts qu'il paraît avoir, mais bien plutôt de comprendre qu'après en avoir soustrait tout ce qui les excuse il n'en reste pas grand-chose, le plus souvent; si peu de chose que le mieux serait de faire comme s'ils n'existaient pas, de n'y prêter aucune attention. Tel, par exemple, dont le caractère semble plus difficile à supporter... Ne lui a-t-il pas manqué simplement d'avoir eu sa part de joie pour être plus bienveillant, plus épanoui? Tel autre, si susceptible, si vite blessé dans son amour-propre, n'a-t-il pas eu à subir des échecs qui lui ont fait sentir ses limites, ses infériorités, trop durement pour que le moindre heurt ne vienne pas rouvrir cette blessure?

Pour ramener nos appréciations à une juste mesure, il faut d'ailleurs tenir compte non seulement de ce qui excuse le prochain, mais aussi de tout ce qui nous porte nous-même à la sévérité : il est si facile de se laisser aller à juger à travers un sentiment d'agacement ou d'irritation, ou encore à exagérer l'importance d'un défaut qui, s'il n'est pas grave en lui-même, a le tort de s'opposer aux tendances les plus marquées de notre tempérament... ces tendances auxquelles nous tenons d'autant plus qu'en elles s'affirme et s'impose davantage notre personnalité. Pour la même raison, d'ailleurs, elles plaisent moins aux autres, et ils nous sauraient gré de les manifester avec un peu plus de discrétion.

C'est donc prudence de ne pas se montrer trop empressé de porter des jugements, de blâmer la conduite du prochain; sinon l'on trouvera toujours quelque chose à critiquer, même chez les meilleurs, ne serait-ce que des façons d'agir ou de penser heurtant celles que nous tenons de notre éducation, du milieu où nous avons vécu.

C'est parce qu'ils l'épiaient ainsi, à la lumière de leurs préjugés, que les pharisiens trouvaient sans cesse — et parfois, peut-être, avec une certaine bonne foi — des choses à reprendre dans le Christ lui-même. Ils n'ont fait qu'agir avec lui comme nous le faisons trop souvent à l'égard du prochain en le considérant d'un œil peu bienveillant, de ce regard du pharisien qui

nous fait passer, nous aussi, auprès du Christ présent dans nos frères, sans le reconnaître.

Il est si bon, pourtant, de savoir reconnaître le Christ dans ses frères, d'aimer à se réjouir du bien qui est en eux! C'est ainsi que l'on s'ouvre à la bienfaisante influence, au rayonnement de ce qu'il y a de bon dans les autres, et l'âme s'épanouit en ce sentiment de très pure charité qui la libère, la pacifie, adoucit tout en elle; un sentiment dont il suffirait peut-être de reconnaître la délicate saveur pour renoncer à jamais aux amertumes de la jalousie.

Il faut aimer à voir le bien qui est dans les autres, plus volontiers que le mal : n'est-ce pas ainsi que l'on se rend heureux ou malheureux, en se faisant à soi-même l'atmosphère dans laquelle on vit, par tout ce que l'on sait voir ou ne pas voir autour de soi?

Paix et Grâce.

La vie spirituelle ne peut s'épanouir que dans une atmosphère de charité. C'est pourquoi il importe de demeurer en paix avec tous, de ne jamais se résigner à un état de demi-hostilité, ou simplement de froideur, avec qui que ce soit, s'en tenant pour responsable tant que l'on n'a pas fait tout ce que l'on pouvait pour le faire cesser. Agir autrement, ce serait sortir du courant de la charité, on ne serait plus entraîné par elle et l'effort vers le bien se trouverait stérilisé, perdrait son efficacité.

Et d'ailleurs, plus souvent qu'on ne le pense, on méconnaîtrait ainsi une bonne volonté toute prête à se manifester. N'arrive-t-il pas qu'un geste un peu vif, une parole d'impatience traduisant seulement une émotion passagère soit un peu trop vite interprété comme le signe d'une animosité plus durable, dont nous prêtons les sentiments à qui regrette déjà ce mouvement d'humeur et ne demande qu'à le réparer? Il suffirait de si peu de chose pour l'y encourager, pour l'aider à le faire plus facilement!

Aussi ne faut-il jamais rester sur un incident pénible. Parfois, d'ailleurs, il n'y aurait besoin de rien de plus que d'une

parole aimable, du moindre signe de bonne entente, pour rendre la paix à qui, peut-être, nous croyant irrité, s'inquiétait de ne plus se sentir tout à fait dans la charité.

Car à cela aussi il convient de songer : nous n'avons pas à pratiquer la charité seulement pour nous-même, comme un exercice de perfection personnelle, mais à la pratiquer vraiment pour les autres, avec le souci de leur permettre de vivre dans la paix et dans la joie, de tendre ainsi plus facilement vers Dieu.

Il n'est pas de meilleur moyen d'oublier nos petits soucis personnels, nos susceptibilités, nos froissements, que de les dépasser ainsi en nous élevant à une préoccupation plus haute, en comprenant mieux combien être charitable envers le prochain, c'est l'aider à trouver Dieu.

La charité, d'ailleurs, si elle est bienfaisante à autrui, l'est aussi à nous-même. C'est l'unique source de paix.

La première condition en dehors de laquelle il n'est aucune paix véritable, n'est-ce pas de purifier les pensées de tout ce qui s'oppose à la charité : des mille petites pailles qui s'insinuent si facilement dans l'atmosphère intérieure d'une âme trop prompte à prêter attention à ces riens auprès desquels il faudrait passer sans les voir : « N'accueillez pas un soupçon défavorable à votre frère, écrit saint Jean de la Croix, car le soupçon enlève la pureté du cœur. » Il est si facile de se laisser aller, sans même le remarquer, à ces mouvements d'agacement qui n'ont l'air de rien mais qui suffisent à entretenir une acidité intérieure dans laquelle la charité s'étiole et l'âme ne peut s'épanouir.

C'est là d'ailleurs, souvent, pour une bonne part, affaire de bon sens et de bonne humeur : savoir sourire, d'un bon sourire, des travers du prochain, au lieu de s'en irriter toujours; ne pas s'arrêter à de petites choses; écarter sans discussion les réactions d'impatience — ou peut-être simplement s'en humilier, ce qui est déjà les désavouer —, c'est demeurer dans la paix et couper en leur racine même bien des actes ou des paroles par où se traduirait, un jour ou l'autre, cette irritation secrètement, et peut-être inconsciemment, entretenue par mille riens sans cesse renouvelés.

La charité est le moyen de garder la paix, le moyen aussi de retrouver, aux heures où on pourrait la croire perdue. Il est s moments où l'on se sent dans l'obscurité ou dans le trouble; n'arrive pas à reprendre son équilibre. Qu'une occasion se ésente alors d'avoir une attention aimable pour le prochain, souvent il n'en faudra pas plus pour qu'on se sente apaisé : contact avec la grâce est retrouvé. Car nulle part il ne se ut mieux trouver que dans un acte d'obéissance au comman-ement du Christ ; le mettre en pratique, c'est répondre au désir ue le Christ lui-même nous a exprimé, le désir cher entre tous iquel un amour sincère se plaît à répondre avec plus d'empres-ement, avec une fidélité plus délicatement attentive.

Aimez-vous les uns les autres, car c'est le précepte du Sei-neur, et pour peu qu'il s'accomplisse, cela suffit : si solum fiat, ufficit.

S'aimer les uns les autres. Aimer pour la seule joie d'aimer : est bon d'aimer, parce que Dieu est amour et qu'aimer c'est emeurer en lui.

Aimer ainsi le prochain, ce n'est pas l'aimer pour l'amour d'un utre, mais pour ce qu'il y a en lui de plus profond : c'est recon-aître en lui un lien si intime avec Dieu que l'amour du pro-hain est le lieu même de la divine présence, et qu'il n'en est ucun autre où nous la puissions trouver si nous ne commen-ons par la chercher là.

Dom Georges Lefebvre, O.S.B.

Le Poème de la Gloire

Il est impossible de faire un compte rendu analytique du livre tout à la fois volumineux et minutieux que Mme Aemiliana Loehr, moniale de l'abbaye de Sainte-Croix, à Herstelle sur la Weser, vient de consacrer aux hymnes du Bréviaire pour le dimanche et les jours de la semaine sous le titre : Un soir et un matin : un jour[1]. *L'hymne, pour reprendre un mot de Heidegger commentant Hölderlin, c'est le poème de la gloire, et jamais définition ne fut plus magnifiquement justifiée que par le présent livre. L'homme ne parle pas seulement des dieux (mythologie, théologie, philosophie), il parle aux dieux, et le christianisme ne fait pas exception à cette loi fondamentale de l'histoire des religions : l'hymnologie est primordiale. Il est d'ailleurs bien significatif que l'énorme matière de cette hymnologie chrétienne n'ait pas encore fait l'objet d'une analyse systématique, et que les spécialistes de l'histoire des représentations et des idées chrétiennes ne lui aient prêté jusqu'ici que la plus médiocre attention. Le livre de Mme A. Loehr constitue donc un chapitre, presque entièrement inédit, de l'histoire de la théologie. Cette remarque préliminaire constitue une précaution à l'adresse de ceux qui déclasseront ce beau livre en le rangeant dans la section « Beaux-*

1. A. Loehr, *Abend und Morgen ein Tag*, Ratisbonne, F. Pustet, 1955, 712 pp.

arts » — de récentes mésaventures ne rendent pas cette précaution inutile[2] *— ou, dans le rayon « romantisme allemand ».*

Il est un coin du monde, il est un temps de l'homme où le chrétien a le droit de procéder à une opération « de santé, de bonne humeur, de joie, même de gaieté, de largesse, de facilité, de commodité, de fécondité... De fécondité intérieure; de force comme d'une belle eau de source... un trop-plein de sève et de sang. Sans aucun raidissement, sans aucune raideur...[3] *» Il est une part réservée de l'existence chrétienne où l'homme peut sans scrupule se livrer au bonheur, dépasser le stade des vertus et des disciplines, oublier jusqu'à ses péchés, échapper à la* regio dissimilitudinis, *ne plus sentir l'urgence ni de ses tâches, ni de la misère du monde, essayer de retrouver l'unité primitive, atteindre les indivisibles. Ce vieux rêve d'unification de toutes les puissances de l'homme et de la saisie d'un immédiat, le néo-platonisme l'a cherché en vain dans les cadres de la contemplation philosophique. Dans le christianisme même, c'est un rêve chargé d'équivoques si l'on fait de cet idéal la règle de la vie et de la pensée. Il devient, par contre, l'expression la plus adéquate de la réalité et de la vérité si on en fait la part réservée, et dans l'exercice même de leur vie rituelle, de ceux qui sont initiés et consacrés aux saints mystères du Christ, les mystes chrétiens.*

Lorsque l'âme chrétienne s'est exercée aux règles de l'ascèse et de la dialectique, un moment vient où elle veut savourer tranquillement les fruits de la charité, reprendre à son propre compte les merveilleux programmes des parénèses de saint Paul, vivre dans l'action de grâce. Plus est faite l'expérience de la dulcedo Dei, *plus s'aiguise ce besoin de la paix et de la joie, cette nostalgie du repos, cette préférence donnée au « oui » et à la bénédiction, ce besoin de la fête, plus se fait désirer le temps de l'admiration, de l'adhésion, l'instant où, dans le jardin du monde et de l'existence, nous redevenons les bons et pacifiques « bergers de l'être ».*

2. *La Vie Spirituelle,* juin 1956, p. 661; juillet 1956, p. 73, à propos du livre de Hans Urs von Balthazar, *Le Cœur du Monde.*

3. Péguy, *Situations,* p. 232.

I

L'hymne est la satisfaction littéraire de ce besoin.

Très heureusement, A. Loehr prend soin de ne pas exclure de l'hymnologie l'étude de ces compositions en prose ornée dont E. Norden, dans un grand livre, a montré l'importance pour l'antiquité et pour le premier christianisme. C'est alors que la prose d'art (Kunstprosa) *a marqué le point exact où la rhétorique est devenue poésie. Norden remarquait que déjà, dans le* Phèdre *de Platon, « le deuxième hymne à l'Eros demeure comme un monument grandiose de toute une littérature écrite en prose poétique... Dans l'hymne du* Timée, *Platon parle d'une manière solennelle à la manière d'un hiérophante »* [4]. *Platon a été pour les anciens un poète, comme Virgile a été un orateur, le maître par excellence, tout autant que Cicéron, de la rhétorique :* Vergilium non minus oratorem quam poetam habendum [5]. *Il importe de procéder à cette rectification de frontières entre poésie et rhétorique si l'on veut s'épargner dans l'étude des genres littéraires, dont la consistance a été reconnue jusqu'au XIII*e *siècle, les plus pénibles contre-sens. Dom Jean Leclercq vient d'établir, dans son étude sur la vie littéraire des moines du moyen âge* [6], *que « la rhétorique était devenue quelque chose d'eux-mêmes ». Saint Augustin est le maître de cette rhétorique dont le vrai nom est poésie et le monument le plus vénérable de ce* rhetoricus sermo *reste pour nous le canon de la messe. Il y a Pindare et Virgile, mais il y a Platon et Cicéron. Il y a Ambroise et ses* Hymnes, *mais il y a Augustin et ses* Confessions.

Ces considérations toutes formelles sur les deux expressions littéraire de l'hymne étaient loin d'être inutiles puisqu'elles per-

4. E. Norden, *Die antike Kunstprosa,* Leipzig, 1898, p. 844.

5. Ernst Robert Curtius, *La littérature européenne et le moyen âge latin,* Paris, 1956, p. 183. « Le discours en vers et le discours en prose étaient (au moyen âge) considérés comme interchangeables... » Nous pensons revenir prochainement ici même sur ce livre admirable.

6. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir du ciel,* Paris, Éditions du Cerf. Sous presse.

...ttent à A. Loehr de reconstituer l'unité poétique du monde ...cien, et qu'elles fournissent à ce qui va être l'idée fonda... ...ntale de son livre, à savoir que toute la constellation des ...mnes du Bréviaire gravite autour de l'hymne chrétienne fonda... ...entale, le Canon de la messe, sa justification stylistique (p. 75). *...n'y a qu'une hymnologie chrétienne, en vers ou en prose, et ...aucoup plus que dans ses caractéristiques littéraires, c'est dans ...ttitude fondamentale du poète ou du « rhéteur » qui écrit cet ...mne et du fidèle qui le chante, c'est dans les motifs de l'hymne, ...'il faut en chercher les caractéristiques.* L'hymne est en his...ire littéraire chrétienne l'expression poétique adéquate de ...Eucharistie, c'est-à-dire à la fois d'un mystère rituel, d'une ...tion de grâce de l'homme devant ce mystère, d'une interpré...tion générale de l'existence[7].

II

L'hymne n'est pas une « grandeur d'abord littéraire, c'est une ...randeur cultuelle » (p. 28). *L'hymne est une prière chantée, ... ce qui caractérise ce type de prière, c'est qu'elle est une ...rière de louange, de gloire, de remerciement, d'action de grâce. Les hymnes, dit saint Augustin, sont des louanges à Dieu mises ...n chant, ce sont des chants qui ont la louange à Dieu pour ...bjet. Il faut donc trois choses pour qu'il y ait une hymne : une ...uange, un dieu et un chant*[8]. *» L'Amour est la puissance mater...elle et qui vient de la terre, Dieu le principe générateur et qui ...ient du ciel. L'Amour et Dieu s'unissent pour faire une hymne* ... 30).

Suit un aéveloppement vraiment admirable (pp. 28-42) *où, re...renant le meilleur de la* theologia lacensis *et de l'enseignement ...e son maître, Odo Casel, A. Loehr nous introduit une fois de*

7. Avec quelle joyeuse impatience, dans cette perspective, ne faut-il pas ...cevoir l'annonce de l'édition posthume de l'œuvre magistrale qu'O. Casel ...réparait au moment où il mourut : *Das christliche Opfermysterium*, et ...'A. Loehr nous annonce comme prochaine (p. 75, note 2).

8. Augustinus, *In ps.* 72, 1.

plus dans le secret de ce platonisme chrétien où tout n'est que vraie gnose, paix, épiphanie, pressentiment du ciel : « Ne vous enivrez pas de vin... mais cherchez dans l'Esprit votre plénitude » (Eph., 5, 18). *Que ce nous soit l'occasion d'affirmer une fois de plus que le bien essentiel que nous avons pressenti et trouvé dans la* mysterienlehre, *la doctrine des mystères à laquelle O. Casel a attaché son nom, ne saurait en aucune manière être remis en question par des querelles secondes. Le livre d'A. Loehr est un nouveau témoignage de la fécondité des intuitions maîtresses du moine rhénan. Ces intuitions, comme le remarque Th. Klauser, un juge autorisé s'il en est, « nous ont ouvert l'accès d'une compréhension nouvelle, plus organique, de la liturgie des sacrements. Elles ont heureusement réveillé et fécondé la réflexion théologique*[9] *». Une étude sur l'hymnologie chrétienne est donc, au premier chef, un chapitre de théologie chrétienne, et se voit ainsi remis en valeur le sens primordial du mot* theologia. *« La* θεολογία, *chez Platon, est essentiellement le fait des poètes... » Comme Aristote le remarquait déjà : « Les anciens qui se sont appliqués aux discours sur les dieux sont les poètes théologiens des premiers âges, Homère, Hésiode, Orphée... » A l'époque hellénistique, ce poète théologien est devenu le prêtre d'un sanctuaire. « Les* θεολόγοι *de Delphes sont des prêtres qui aux fêtes solennelles composent et récitent ou chantent des hymnes à la louange de Dieu, dans lesquels ils célèbrent sa légende...*[10] *» On n'a jamais donné une meilleure définition du genre littéraire du canon de la messe, ni marqué d'une manière plus saisissante le lieu de naissance, dans la littérature religieuse de l'Occident, de cette religion où « parole et mystère » sont indissolublement associés. En démontrant que dans le chris-*

9. T. KLAUSER, *Petite histoire de la liturgie occidentale*, Paris, Éditions du Cerf. Sous presse.

10. A.-J. FESTUGIÈRE, O.P., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, Paris, 1949, pp. 598, 602. L'appendice III : « Pour l'histoire du mot θεολογία » serait à citer ici intégralement. On s'étonne que les théologiens professionnels n'aient pas encore tiré parti de ce texte magnifique. Si les quelques remarques que nous présentons ici sur les rapports de l'hymnologie et de la théologie, et dont la rapidité ne nous fait pas illusion, ont chance de valoir, c'est aux références implicites à l'œuvre du P. Festugière que nous le devons.

isme, fonction hymnodique, fonction théologique, fonction urgique sont solidaires, A Loehr rend à la théologie savante service de la replonger dans son creuset originel, de la repassionner ». D'une telle confrontation, en effet, sort mutuellement fécondés et l'acte rituel et la spéculation ologique et l'expression poétique. Faut-il dire « réconcis? » Après avoir consacré à Dante, poeta thelogus, *un des apitres les plus passionnants de son livre, E. R. Curtius ajoute élancoliquement : « Il est vrai que (dans cette perspective)* eologus *ne signifie pas plus théologien que* dogma, *dogme, et* hilosophia, *philosophie — et, pourrions-nous ajouter, pas plus ue* commedia *chez Dante ne signifie comédie...*[11] »

III

Nous devons, à notre regret, nous contenter de ces considétions préliminaires qui donnent pourtant, croyons-nous, une ée assez exacte de la très longue introduction du livre (pp. 1-9). *Dans l'impossibilité où nous sommes de procéder à l'anase de chaque hymne, nous avons cru utile au lecteur de cette vue, pour lui donner une idée de l'œuvre en son ensemble, de ublier la traduction des pages qu'A. Loehr consacre à l'un des ymnes du bréviaire, celui de Tierce :* Nunc sancte Spiritus. *hacun pourra se faire ainsi lui-même une idée de l'intérêt de livre, surtout s'il pense que tous les hymnes qui marquent la lébration des « heures » du jour et de la nuit sont l'objet d'un aitement aussi somptueux. On se trouve donc en présence d'un re qui n'est ni poésie, ni liturgie, ni ascèse, ni mystique, ni ble, ni théologie, ni analyse de l'existence humaine, mais tout la d'une manière incandescente et indiscernable. Dans l'enmble de l'activité catholique, il est rare qu'un auteur ait cette gnanimité de se replacer, lui et sa méditation, au centre et l'origine d'où procède toute lumière —* lux et origo. *Il y faut naïveté de l'enfant ou du primitif, le génie du poète, l'intuin d'un grand mystique comme celle de Maître Eckart ou l'hu-*

1. E. R. Curtius, *op. cit.*, p. 269.

*milité pleine de naïveté, de douceur et de pudeur d'une moniale. Nous sommes aux sources, à la source d'où tout procède, et d'où s'échapperont ensuite, en flots divers, toutes les disciplines, tous les arts de la pensée et de la parole chrétiennes. « Les penseurs antérieurs à Platon ne connaissent ni logique, ni éthique, ni physique. Leur pensée n'est cependant ni illogique, ni immorale. Quant à la « physis », ils la pensent avec une ampleur et une profondeur qu'aucune physique postérieure n'a plus jamais su atteindre. Pour autant qu'on puisse employer ici une expression quantitative, disons que les tragédies de Sophocle contiennent bien davantage que l'*Éthique à Nicomaque *en son entier*[12]. » *Ce n'est pas par un vain besoin de rapprocher des réalités apparemment aussi étrangères que nous invoquons ici le témoignage de Heidegger. Tout, aujourd'hui, dans le monde comme dans l'Église catholique, nous semble subordonnée à une critique fondamentale du langage considéré comme condition et expression de l'existence. Qui s'attaque au langage et au mot s'attaque à l'être même. Celui qui refait des mots refait de l'existence. Celui qui assure l'authenticité de la parole travaille pour le Dieu Verbe : la parole pleine, la parole primitive, la parole où se condense la vie des dieux et des hommes, la parole « épaisse » (gedichtete) comme l'est la lave du volcan sortie des entrailles de la terre, la déclaration, la manifestation solennelle, l'établissement et comme l'épiphanie de l'existence.*

Quand il s'agit de la Révélation, de l'existence de Dieu et de l'homme, de l'existence de Dieu parmi les hommes, la parole qui l'exprime est constitutive de la vie de l'Église. Elle est sa respiration. La poésie, dans le christianisme comme dans toute communauté humaine, est la langue fondamentale[13]. *Parce qu'ils nous ont gardé les plus beaux des noms de Dieu et des hommes, les* Hymnes du Bréviaire, — *ces hymnes que le lecteur super-*

12. M. Heidegger, *Ueber den Humanismus*, Francfort, 1949, p. 39.

13. « Dichtung ist worthafte Stiftung des Seins... Dichterisch ist das Dasein in seinem Grunde... Dichtung ist die Ursprache eines geschichtlichen Volkes... » M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Francfort, 1951.

iel et le chrétien « à la page » regarderont comme « virgi-nes », « mérovingiennes », « intemporelles », « monastiques » « romantiques » tout à la fois — nous parlent aujourd'hui le ul langage où une humanité abrutie par le slogan et toutes les rmes du bavardage pourra demain se retrouver dans une éter-elle et vivante actualité. Laeti bibamus sobriam ebrietatem Spi-itus! *Avis. « D'une âme païenne on peut faire une âme chré-ienne. Mais eux qui ne sont rien, ni anciens, ni nouveaux, ni lastiques, ni musiciens, ni spirituels, ni païens, ni chrétiens, ux, ces morts vivants, qu'en ferons-nous ?*[14] »

Pie Duployé, O. P.

14. Péguy, *Clio*, p. 91.

L'HEURE ET L'HYMNE DE TIERCE

I

L'Heure

La prière de l'Église a accueilli le jour naissant du sein de la nuit. La prière a accompagné sa croissance. Il a grandi, il est prêt maintenant pour la consécration suprême. *Jam surgit hora tertia.* « Déjà la troisième heure se lève[1] », l'heure du sacrifice.

1. Augustin, dans le *De natura et gratia,* attribue cet hymne à saint Ambroise. Saint Césaire d'Arles († 542), dans sa Règle pour les vierges, l'indique pour Tierce, le jour de Pâques : *in primo die paschae ad tertiam.* Même destination chez Aurélien d'Arles († 551 ou 553), mais avec l'addition : *cotidianis... diebus.* Blume trouva cet hymne cité aussi par le *Cod. Vat. Regin.* (fin du VIII^e^ ou début du IX^e^ siècle). Malheureusement ce beau chant — une des compositions classiques de saint Ambroise — disparut subitement à la fin du IX^e^ siècle en même temps que tous les hymnes plus anciens de ce que Blume appelle le « Cursus S. Benedicti ». L'édition des œuvres de saint Augustin par les Bénédictins de Saint-Maur (1838) note, il est vrai, à propos du passage cité, que les Cisterciens le chantaient encore à Tierce le dimanche des Rameaux et des jours suivants. Kayser, *Beiträge zur Geschichte u. Erklärung der ältesten Kirchenhymnen* (1881), l'ignore; de même Walpole, *Early Latin Hymnis* (1922).

Dans la manière romaine de partager le jour, l'*hora tertia* était point culminant de la matinée, comme l'était None pour près-midi. Cette heure achevée, le jour s'acheminait vers midi. *ane*, le premier matin, s'évanouissait. Déjà le feu ardent de idi en menaçait le doux éclat. Mais avant qu'il l'ait entière- ent consumé, le jour conservait pour un instant encore la beauté ns tache de son matin. C'était *hora tertia*, à la fois sommet et urnant.

L'idée de sanctifier cette heure par la prière s'imposa d'autant us qu'elle avait toujours été marquée d'une consécration reli- euse. Dans l'ancienne alliance, *mane* était l'heure du sacrifice uotidien du matin. Préparé peu après le lever du soleil, il rolongeait ses rites solennels, ses prières et ses chants jusqu'à troisième heure et bien au delà : jusqu'à midi, aux jours de te. *Mane* était ainsi tout inondé de la splendeur de la vision ivine accordée au sacrificateur au moment où la gloire de ahweh descendait sur l'autel pour consumer la victime. L'au- ur du cinquième psaume le chante avec gratitude : *Domine, ane exaudies vocem meam; mane astabo tibi et videbo*, « dès matin, tu écoutes ma voix, Seigneur; au matin, je me tiens evant Toi et je regarde[2] ». Se tenir devant le Seigneur signifie ien se tenir à l'autel du sacrifice; le texte original nous le dit xpressément : « Au matin, je fais pour Toi les apprêts, et je este aux aguets », c'est-à-dire, je dispose la victime, et je uette ta gloire qui, au matin, descendra mettre le feu à notre crifice[3].

La troisième heure était donc pour Israël l'heure du sacrifice de la prière. Elle l'était plus encore pour le nouvel Israël, Ecclesia. A ce moment du jour, elle contemplait un autre, un us haut sacrifice, le seul véritable accomplissement des anciens ui n'en avaient été que les figures : l'Agneau de la Nouvelle lliance. « A la troisième heure, prie et chante Dieu », dit une rescription de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome, car cette heure vit le Christ cloué à la Croix ». C'est sans

2. Ps. 5, 4.
3. Le fait s'était produit plusieurs fois d'une façon littérale et sensible ns l'histoire d'Israël. Lév., 9, 24; 3 Rois, 18, 38.

doute sous l'influence de considérations analogues que saint Ambroise a composé sa grande hymne de Tierce :

Jam surgit hora tertia,
Quam Christus ascendit crucem;
nil insolens mens cogitet,
intendat affectum precis.

Déjà la troisième heure se lève
où le Christ Seigneur monta sur la croix;
chasse loin de toi, mon cœur, toute arrogance,
ne pense plus qu'à la prière.

Un écrit de l'antiquité chrétienne recommande, lui aussi, à la vierge consacrée à Dieu : « A la troisième heure, tu prieras, car à cette heure fut fait le bois de la croix que porta le Seigneur[4] »; et le huitième livre des *Constitutions Apostoliques* enjoint à tous les chrétiens : « Adonnez-vous à la prière à la troisième heure, car à cette heure le Seigneur entendit de Pilate son arrêt de mort. » Les premiers chrétiens considéraient donc la troisième heure du jour comme sainte et incitant plus que d'autres à la prière, parce qu'elle avait vu le commencement de la Passion du Seigneur; et si le mémorial non sanglant de la Passion rédemptrice, cette cène qui comme son nom l'indique était primitivement le repas du soir, a été peu à peu transformé en sacrifice du matin, ce changement est tout à fait conforme à la tradition primitive de l'Église, bien que cette tradition ne l'ait pas déterminé. La troisième heure y retrouva son sacrifice comme dans l'Ancienne Alliance, sacrifice réel et véritable désormais; et la psalmodie qui dès le deuxième, en tout cas depuis le troisième siècle, avait sanctifié cette heure et en avait reçu le nom, précédait dès lors immédiatement le Saint Sacrifice qui la marqua de son empreinte.

Ce rapport intime avec le Sacrifice confère à la troisième heure une sainteté spéciale. Toutes ses sœurs, à commencer par les Vigiles nocturnes et les Laudes matinales, convergent, il est vrai, vers ce sommet du jour; mais, dans la suite des temps, Tierce

4. *De Virginitate,* parmi les écrits de saint Athanase et à lui attribué. Cette attribution est discutée.

[illegible] presque devenue partie intégrante de la célébration du Sacri[illegible]e. Pendant que le peuple chante cette Heure, les oblats — le [illegible]in et le calice — sont portés sur l'autel et le prêtre revêt les [illegible]nements pour la fonction sacrée. Ces rites donnent à l'Heure [illegible]on caractère très spécial. Bien que dans tous les Psaumes de [illegible]Office divin l'Église entende la voix de son Seigneur et Chef [illegible]t qu'elle y unisse la sienne — celle du Corps à celle du Chef —, [illegible]'est à Tierce que nous en prenons une conscience plus vive[5]. [illegible]e préparant à son immolation quotidienne, le Christ — Chef [illegible]t Corps — dans le Psaume 119 se plaint de son exil en ce [illegible]monde, où il est obligé de vivre comme « étranger » sous les [illegible] tentes de Qédar[6] », c'est-à-dire au milieu d'hommes incroyants [illegible]t impies; de supporter les « bouches mensongères[7] » et les [illegible] langues perfides » et de subir tout le long du jour, de la part [illegible]es sans-paix et des méchants, cette mort qu'au moment même [illegible] se prépare à assumer mystiquement dans le Sacrifice de l'autel. [illegible]t ce Christ unique que tous nous sommes, dans le Psaume 120 [illegible]lève son regard vers le Père des cieux, le *Seigneur qui a fait [illegible]iel et terre*[8], le *Gardien d'Israël*[9] qui jamais ne dort, et il le [illegible]rie d'assister son nouvel Israël, l'Église, dans sa marche quo[illegible]idienne au sacrifice avec le Christ, son Chef. Grâce à lui seul, [illegible]nembres du Christ et enfants de l'Église, nous pouvons par[illegible]courir ce chemin pascal du commencement à la fin, *du départ à [illegible]arrivée*[10], et trouver la bonne *entrée*, c'est-à-dire nous engager [illegible]vec un total dévouement dans cette Pâque quotidienne du Christ [illegible]t gagner ainsi la « sortie » qui nous sauve : la vie ressuscitée [illegible]u Christ auprès du Père. Enfin, dans le joyeux Psaume 121, [illegible]ieux chant des montées d'Israël, éclate l'allégresse anticipée du [illegible]acrifice consommé et l'émerveillement de la plénitude, de la

5. Les Ps. 119-121, que nous méditons ici, se disent dans le Bréviaire [illegible]onastique à Tierce tous les jours, sauf le dimanche et le lundi où l'on se [illegible]rt de trois sections du Ps. 118. Il est cependant aisé d'interpréter aussi à [illegible]a lumière de l'œuvre rédemptrice du Christ les Psaumes de Tierce du rit [illegible]omain qui changent tous les jours. Cf. Tierce du mardi avec le Ps. 39.

6. Ps. 119, 5.

7. Ps. 119, 2.

8. Ps. 120, 2.

9. Ps. 120, 4.

10. Ps. 120, 8.

surabondance[11] de *virtus* divine, de saint pneuma, qui échoit comme *récompense* d'une *mort si sainte*[12], comme consécration céleste, à celui qui volontairement s'immole.

Ce prix d'une sainte mort, ce gain précieux dont la vie de son Seigneur et Chef fut l'enjeu, la jeune Église le reçut à Jérusalem au matin de la Pentecôte quand la *virtus* divine, la surabondance de vie divine, descendit sur elle dans le saint Pneuma de Dieu et du Christ. Alors s'accomplit ce que nous attendons encore lorsque nous nous réunissons pour le Sacrifice : il y eut *paix dans la puissance et surabondance dans les tours*[13] de Jérusalem. La nouvelle Sion, l'Église, commença à vivre du Pneuma de son Seigneur immolé. Mais, nous dit saint Pierre, ce fut *hora diei tertia;* la *troisième heure du jour*[14]. L'heure de l'enjeu était aussi l'heure du prix. A la troisième heure du jour, le Christ, le Chef, commença son chemin de Croix; et à la troisième heure son Corps, l'Ecclesia, fut sanctifié par la surabondante onction du saint Pneuma. A la troisième heure, la mort; à la troisième heure, la vie — le premier et le dernier acte du grand drame de la Rédemption.

Les deux événements ont sanctifié la même heure du jour; les deux incitèrent la jeune chrétienté à sanctifier cette heure par la prière. Les témoignages en font foi. Si les uns voient dans la Passion et la Mort du Seigneur la raison de la célébration de Tierce, il en est d'autres qui la cherchent et la trouvent plus volontiers dans la descente du saint Pneuma. Parmi les Pères latins, Tertullien en parle le premier; parmi les Grecs, Basile le fait avec une complaisante abondance de détails. « A la troisième heure » — c'est ainsi qu'il exhorte ses moines, — « qu'on se relève pour prier; les frères s'assembleront, même si quelques-uns étaient retenus par leurs occupations. Et se souvenant qu'à la troisième heure le don gracieux du Pneuma fut accordé aux apôtres, que tous ensemble ils lui témoignent leur vénération afin d'être jugés dignes, eux aussi, de sa sanctification. Qu'ils le

11. Ps. 121, 7.
12. *Rerum Deus tenax vigor.*
13. Ps. 121, 7.
14. Act., 2, 15.

rient en même temps de les guider dans le chemin et de leur enseigner les voies du salut, comme il est dit : *Crée en moi un cœur pur, ô Dieu, et restaure en ma poitrine un esprit ferme! Ne me repousse pas de la ta Face, et ne m'enlève pas ton Saint Pneuma. Rends-moi la joie de ton salut et affermis-moi par ton esprit magnanime*[15]; et ailleurs : *Que ton bon Pneuma me conduise dans la voie droite*[16]. Cette raison exprimée ici pour la première fois avec une telle amplitude et la grave insistance du moine et de l'évêque, se retrouve chez les Grecs et les Latins[17] et finit par triompher de l'autre conception qui consacrait la prière de la troisième heure à la mémoire du Seigneur souffrant.

Les deux interprétations n'ont d'ailleurs guère été considérées comme contradictoires et paraissent avoir coexisté tranquillement, vu que l'hymne déjà citée de saint Ambroise : *Jam surgit hora tertia*, évoque bien au début le crucifiement du Seigneur et mentionne tout aussitôt expressément le saint Pneuma[18]. Il n'y a pas de contradiction en cela : crucifixion et mission du Pneuma ne sont que des phases différentes de l'unique grande œuvre de salut. Pourquoi ne reviendrait-il pas à l'heure de Tierce précisément de nous les rappeler l'une et l'autre? Heure du sacrifice et de la prière avant les saints mystères qui rendent présente toute l'œuvre de Rédemption, Tierce rappelle à la fois la mort du Seigneur et son Pneuma vivifiant, et les voit dans leur unité. Nommer, évoquer et vénérer le Pneuma, c'est nommer, évoquer et vénérer en même temps la *mort* du Christ sans laquelle nous ignorerions tout du Pneuma du Christ selon la parole de l'Apôtre : *Il n'y avait pas encore de Pneuma, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié*[19].

Il est encore particulièrement heureux de rapprocher l'évocation du Pneuma et l'immolation mystique de l'Agneau de Dieu qui, comme toute action sainte de l'Église, est précisément l'œuvre de ce pneuma : les liturgies grecques expriment souvent cette idée par une solennelle épiclèse qui précède immédiatement

15. Ps. 50, 12-14.
16. Ps. 142, 10.
17. Pour ne citer que Cyprien et Cassien.
18. *Jam surgit hora tertia.*
19. Jn, 7, 39.

la consécration. La liturgie de saint Chrysostome s'exprime en effet en ces termes : « Nous t'invoquons, nous te supplions et te prions : envoie ton saint Pneuma sur nous et la présente oblation! » Et, d'une manière plus détaillée, la liturgie grecque de saint Jacques : « Envoie ton sacro-saint Pneuma, Seigneur, sur nous et sur ces saintes offrandes, afin qu'il vienne sanctifier ce pain par sa sainte et bonne et glorieuse descente et le changer en le saint Corps de ton Christ et ce Calice en le précieux Sang du Christ. Amen. » Il faut que se réalise ce que nous disions déjà : toutes choses doivent être recréées, remplies de nouveau de leur réalité éternelle et céleste, et cela à un degré qui surpasse de beaucoup leur être originel ; elles doivent recevoir leur mesure suprême de réalité, devenir des choses mystériques, des sacrements. C'est pour cette œuvre que l'Église appelle le saint Pneuma, — elle l'invoque selon les termes de l'hymne de la Pentecôte, comme *creator Spiritus*[20]. Souffle créateur de Dieu le Père et de son Logos, du *rerum Creator* par qui tout a été fait. Sous ce Souffle créateur doit s'accomplir le sacrifice qui ne cesse de recréer le monde. Dans la puissance du Pneuma qui n'est autre que la vie de Dieu se répandant par amour sur sa création, la plus grande œuvre de cet amour, la mort vivifiante du Logos incarné, doit redevenir présente, et de cette mort présente l'Église doit, comme jadis aux jours de la Pentecôte, — *hora diei tertia* — recevoir le fruit de vie : le saint Pneuma, vie divine et charité divine, la vie et l'amour du Père et du Fils. C'est ainsi qu'apparaît le double rapport entre le saint Pneuma et le Sacrifice du Christ et de l'Église : il en est le principe et le fruit, et c'est à bon droit que la prière de la troisième heure qui précède le Sacrifice est aussi un appel au Pneuma. Dans les Psaumes de Tierce, l'Église est tendue vers le sacrifice ; dans l'Hymne, elle appelle le saint Pneuma.

20. A Tierce et aux Vêpres de la Pentecôte, l'hymne *Veni Creator Spiritus*, d'un auteur inconnu, bien que Raban Maur († 856) soit généralement admis.

II

L'Hymne

Nunc sancte nobis Spiritus

Cette hymne, probablement de saint Ambroise[21] (comme les ymnes de Sexte et de None de même structure), est d'une rande beauté. En une concision classique, elle donne toute une Théologie du Pneuma » : sa procession éternelle du Père et u Fils, et son action dans le temps, comme Pneuma du Christ, ans son Corps, l'Ecclesia. Toutefois, cette théologie n'est pas n exposé sec, mais une vie vivante, jaillissante; elle n'est pas ne doctrine, mais une prière, une liturgie sous forme d'épiclèse, n appel aussi impétueux que le chant cultuel des femmes d'Élis. eur évocation passionnée de Dionysos n'exprimait-elle pas nconsciemment, et bien avant sa venue, le désir nostalgique du neuma sacré? Même ferveur sainte, mêmes appels véhéments, ême « sobre ivresse » dans l'hymne de Tierce; initiée à un plus aut mystère, l'Ecclesia ne le cède en rien à ses sœurs et evancières païennes, en émotion religieuse, en intensité d'exérience sacrée; mais son chant est chaste et réservé, châtié ans la forme et le fond, lié par les lois du mètre classique et style austère de la prière liturgique : un chef-d'œuvre de hymnodie latine primitive.

La sévérité de la forme accentue encore le jaillissement joyeux 'une vie sans brisure. Le cœur chrétien y parle sa langue, sans tre gêné ni par le style, ni par le mètre. Il prie uniquement; xaucé, il jubile. L'Ecclesia, rassemblée autour de la table du acrifice, appelle le Pneuma, le feu du ciel, pour embraser ce acrifice. *Elle-même,* — Corps du Christ qui s'apprête à la mort

21. Blume (*cursus*) n'admet pas cette attribution; ses objections sont érieuses. La discussion reste ouverte.

mystique, — en est l'hostie. C'est pourquoi elle veut attirer sur elle le Pneuma, le feu divin. C'est *elle* la victime, *elle* qui veut être embrasée, brûlée, consumée. *Nunc, sancte... Spiritus!* « Maintenant, Pneuma sacré! » L'appel est pressant, comme dans l'hymne dominicale de Matines en hiver[22] : *Nunc,* maintenant, à l'instant même, sur le champ! Le mot *promptus* du troisième vers souligne encore l'insistance : « Viens vite! » *Promptus* se dit généralement d'une réponse facile, d'un élan qui se contient avec peine. On y sent la bienveillance, la bonne grâce, l'empressement, la disponibilité à l'amour. Ce mot nous montre comment il faut entendre l'appel, et quels sont les rapports entre celui qui appelle et celui qui est appelé. « Maintenant, viens vite! » Ces prières ressemblent à des ordres impérieux comme il s'en trouve dans les vieux papyrus magiques. Le magicien a l'audace de commander à son dieu ou à son démon; il veut le dominer, le mettre à sa merci; il se sert de formules magiques contre un esprit malveillant et récalcitrant, pour le contraindre, soit par la violence, soit par la ruse. Mais la prière de l'Ecclesia a une autre résonance. L'insistance n'enlève jamais la révérence. Elle dit : *Dignare,* — « Daigne[23] », ce qui s'accorde avec la complaisance, l'inclination, contenues dans le mot *promptus,* si riche de sens. L'Ecclesia sait qu'elle s'adresse à un être divin, tout bon, bienveillant, et disposé à l'écouter. Elle a à peine besoin de le prier : avant d'avoir été appelé, il est déjà prêt à l'exaucer.

Quand elle insiste : « Maintenant, viens tout de suite! » c'est pour exprimer sa ferveur, son désir et aussi son besoin, l'urgence de la cause qui la fait appeler. Il s'agit du Sacrifice auquel est suspendue la vie du monde. C'est elle qui doit l'offrir, elle, Corps du Christ, avec son Chef, mais elle ne le peut que dans le saint Pneuma, le Pneuma de l'Amour, qui poussa le Logos à s'incarner et à mourir volontairement pour sanctifier et recréer le monde. Ce n'est que dans ce Pneuma d'Amour divin (*agapè*) qu'elle peut chaque jour, librement, amoureusement, et dans un dévouement total, mourir de la mort mystique de son Chef. Ce

22. *Jam nunc paterna claritas.*
23. *Nunc Sancte.*

'est que dans ce Pneuma — le sien — qu'elle peut lui être
. instrument docile. C'est pourquoi elle appelle le Pneuma
ec ces mots : *dignare, promptus, nunc*. Elle s'adresse à sa
lonté bienveillante, à sa grande disponibilité ; elle veut pour
ie-même ces dispositions, afin d'être, à l'autel du sacrifice, la
aie épouse du Seigneur qui s'immole, *l'adjutorium simile sibi*[24],
aide semblable à lui, dans l'œuvre de la Rédemption : Viens,
neuma sacré, avec ta complaisance aimante et empressée, hâte-
oi, remplis-moi tout entière de cet amour qui, procédant du
ère et du Fils, se précipite en toi et opère le salut du monde!
iens vite, maintenant, à l'heure du sacrifice, et demeure en moi,
Toi, Amour éternel, dévouement joyeux et parfait, afin que
offre le sacrifice de mon Seigneur et que je m'offre moi-même
vec lui dans ce même amour et ce même don tout divins! Sois
n moi, maintenant, à cette heure, ô Feu du ciel, embrase-moi ;
étruis tout ce qui est uniquement terrestre, humain, égoïste
n moi, afin que ma prière et mon sacrifice soient purs, une pure
amme de parfait amour.

C'est ainsi peut-être qu'on pourrait interpréter la prière de
Église dans la première strophe de l'hymne de Tierce. Elle dit
nous » — au pluriel — car c'est la communauté de tous les
nembres du Corps du Christ qui prie. Ce « nous » humain s'a-
resse à un « nous » divin. Bien qu'elle n'en nomme qu'un, elle
en vue les Trois. « Pneuma saint, un (*unum*) avec le Père et
Fils[25] ». Ici apparaît la théologie vivante de l'hymne. Elle
st renfermée dans cet appel de l'Ecclesia au saint Pneuma.
'est « un » (*unum*) qu'elle l'appelle et non pas « un » (*unus*) :
a façon de parler est contraire à la grammaire, mais elle est
onforme à la réalité. Le poète qu'elle suit a parlé latin et pensé
rec. Le mot grec que traduit *Spiritus* — Pneuma — est neutre.
'emploi du neutre latin correspondant au neutre grec témoigne
'une sensibilité exquise et convient parfaitement à la nature
e la troisième Personne de la divine Trinité. Elle est « un »
unum), cet « un » (*unum*) qui reflue du Père au Fils et du Fils
u Père et de l'un et l'autre vers les hommes, vers l'Ecclesia,

24. Gen., 2, 18.
25. *Nunc Sancte.*

ce plus intime, les *viscera*[26] de Dieu, le mystère de sa charité qui se fait *don* aux hommes, *donum Dei altissimi, le don du Dieu Très-Haut*[27]. Après s'être donné lui-même à l'Ecclesia, il fait d'elle un don en retour, un don pour Dieu : *munus aeternum,* « une offrande éternelle[28] ». C'est la raison de l'emploi de : *unum.*

Et : *unum Patri cum Filio,* « un avec le Père et le Fils[29] ». Non pas : « une seule personne avec le Père et le Fils ». Ce serait une erreur et ferait le jeu des hérétiques. Les divins Trois sont un (*unum*) : un seul être, une seule déité, une seule nature divine; non pas un (*unus*) qui signifie : une seule personne. Le poète suit ici le Seigneur lui-même qui a dit : *Ego et Pater unum sumus, Moi et le Père, nous sommes un*[30]. L'emploi de *unum* à cet endroit est donc voulu et riche de sens. Les relations des trois Personnes divines entre elles et leur commune relation à la création, plus particulièrement à l'Ecclesia, le merveilleux épanouissement de la fleur trinitaire, l'incompréhensible grâce accordée à l'homme de plonger son regard dans cette fleur et, découlant de cette contemplation, la douceur de la divine agapè — tout cela resplendit dans le seul petit mot *unum* qui ne semble pas du tout convenir au genre masculin de *spiritus* et qui, pourtant, met d'abord en lumière son être même.

En désignant la nature du Pneuma comme *donum Dei* — don de Dieu aux hommes — cet *unum* plein de sens nous achemine aisément aux deux versets suivants, dans lesquels notre hymne descend définitivement des *secreta caeli*[31] « des mystères du ciel » sur la terre et décrit, toujours sous forme de prière, il est vrai, son accomplissement, la venue du saint Pneuma et son action dans l'homme. Les mots — *promptus, ingeri, refusus* — dépeignent l'événement.

Nous parlions tout à l'heure du feu du Pneuma. A cet endroit,

26. Lc, 1, 78.
27. *Veni Creator Spiritus.*
28. *Secr. Fer. II p. Pent.* : « Nosmetipsos tibi perfice munus aeternum. »
29. *Nunc Sancte.*
30. Jn, 10, 30.
31. Hymne des Vêpres du comm. d'un conf. *Iste Confessor.* (variante de la première strophe).

poète semble plutôt avoir en vue une source, un fleuve, un ent. En cela aucune contradiction. Le divin étant tout ne t être représenté par une seule image terrestre ; même nomeuses, elles ne suffisent pas à en exprimer la plénitude. C'est si que le Seigneur, promettant le Pneuma pour le temps de Résurrection, parlait de « torrents d'eau vive[32] ». Mais quand parut à la Pentecôte celui qui était promis, il manifesta sa ésence par des flammes de feu. C'est pourquoi l'hymne de la ntecôte le nomme du même souffle : *fons vivus, ignis, caritas, urce vive, feu, charité*[33] : les deux premières expressions le signent indirectement par des images, la troisième révèle sa ature.

Notre hymne de Tierce dit :

Dignare promptus ingeri
nostro refusus pectori.

Daigne vivement envahir
et inonder notre cœur![34]

Le rapprochement de *promptus* et d'*ingeri* est pittoresque. On ssiste à l'événement : la brusque invasion d'un courant impéieux. Peut-être la comparaison du vin est-elle ici plus obvie ue celle de l'eau. Dès la première descente du saint Pneuma à érusalem, les Juifs incrédules ne dirent-ils pas des apôtres nthousiasmés dans le Pneuma : *Ils sont pleins de vin doux*[35] ? e que saint Pierre réfuta en disant : *Mais ce n'est que la troiième heure du jour*[36], *hora diei tertia*. Il n'est pas d'usage de oire du vin de si bon matin, du moins pas jusqu'à l'ivresse. Iais la remarque était certainement exacte, les malveillants yant généralement l'œil perspicace. Les apôtres étaient bien ans une sorte d'ivresse, mais une sainte, une sobre ivresse, ors d'eux-mêmes, non par l'effet du vin, mais par Dieu. Ils

32. Jn, 7, 38, com. vig. Pent.
33. *Veni Creator Spiritus.*
34. *Nunc Sancte.*
35. Act., 2, 13.
36. Act., 2, 15.

étaient ivres du saint Pneuma, de la vie la plus intime et de la charité de Dieu qui s'était répandue dans leurs cœurs et soudain leur fit voir le monde et tout ce qui y arrive dans une lumière nouvelle, la vraie lumière. L'homme sobre tient pour fous ceux qui sont ivres. C'est ce qui arriva en ce moment à ceux qui étaient enivrés du Pneuma de Dieu, du vin de la divine charité. Quelqu'un ne tint-il pas le même langage à saint Paul, lorsqu'il se mit à parler de la résurrection : *Tu déraisonnes, Paul, ton grand savoir t'a fait perdre la tête!*[37] Qui porte Dieu en soi et voit avec les yeux de Dieu, aux impies paraît un insensé.

Le saint Pneuma est donc un vin généreux qui remplit le cœur de cette sobre ivresse dont les Pères aiment à parler. Nous avons déjà rencontré l'expression dans une des hymnes ambrosiennes de Laudes. Il nous est donc permis de conjecturer que s'adressant ici[38] directement et exclusivement au saint Pneuma, source de cette divine ivresse, la même image lui est présente. Alors les mots *dignare promptus ingeri* nous suggéreraient l'idée d'un vin prompt à se répandre, pétillant, mousseux, généreux : « Daigne vivement nous envahir » — le désir a rendu béants nos cœurs. *Pectus* (la poitrine, le cœur) est à prendre ici au sens figuré comme au sens propre. Si le troisième vers renferme encore l'image de la coupe, au quatrième on ne pense pas seulement au vin qui coule et se répand au fond du calice ou de la coupe, mais aussi, et plus encore, à la joie qui remplit le cœur et l'esprit, et que produit l'usage modéré d'un vin généreux : *vinum laetificet cor hominis, le vin réjouit le cœur de l'homme*[39], dit déjà le Psalmiste. C'est infiniment plus vrai encore de la réception du saint Pneuma. Les paroles sont impuissantes à décrire la lumière intérieure, la sérénité qui, avec lui, se répandent dans l'âme. Elles font partie des *ineffabilia* du christianisme. *Da amantem et sentit quod dico,* dit saint Augustin, « donne-moi quelqu'un qui aime — il sait ce que je dis[40]. » On

37. Act., 26, 24.
38. Si toutefois il en est l'auteur. On sent en tout cas son influence dans les images et l'expression.
39. Ps. 103, 15.
40. *In Johann.*, 26, 4.

pense ici à rien d'exubérant, d'extatique, d'extraordinaire, us seulement à l'incompréhensible clarté qui se fait dans me, à une joie candide devant le monde des choses et à une erture d'enfant à leur égard; la moitié cachée de toute lité humaine se découvre à l'âme qui éprouve une indicible nsolation à contempler les desseins d'amour de Dieu — tout ia chaque chrétien peut l'expérimenter chaque jour spéciale- ent à la troisième heure quand il appelle le saint Pneuma et e cet appel lui fait prendre conscience qu'il porte déjà en lui qu'il appelle.

Mais quelque splendide que soit cette lumière intérieure, elle est que le commencement du merveilleux changement opéré ns l'homme par le Pneuma et qui ne reste pas limité au eur. Le Pneuma est une présente exigeante. Il est le Pneuma Dieu « jaloux », il veut nous posséder exclusivement. C'est ourquoi il ne tolère dans l'homme aucun domaine qui échappe son action. Il procède du cœur et atteint jusqu'aux frontières corporel :

Os, lingua, mens, sensus, vigor,
confessionem personent [41].

La bouche, la langue, l'esprit, le sens, la vigueur — tout homme extérieur et intérieur est saisi par le Pneuma et doit clater en louange, pour témoigner de lui. La simple ivresse umaine, tant qu'elle garde une certaine mesure, présente déjà signe : celui qui est ivre ne peut se taire; il ne veut pas re seul. Il recherche avidement la société, il veut parler, se mmuniquer, entraîner tout dans son extase, sa béatitude. Une ndresse lyrique s'empare de lui, une sorte d'amour cosmique, « pan-amour » : *diesen Kuss der ganzen Welt* [42] (ce baiser au onde entier » dont nous parle l'hymne à la joie de la IX^e^ sym- nonie de Beethoven). Il en est de même, mais en un sens plus ut et plus pur, de celui qui est ivre du Pneuma de Dieu. En nt que vie intime de Dieu, le Pneuma est, par essence, amour.

41. *Nunc Sancte.*
42. SCHILLER, *An die Freude.*

L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le saint Pneuma qui habite en nous[43]. Cet amour qui dès le commencement pressa Dieu de partager sa vie avec nous par la création, et qui, dans la plénitude des temps, le fit descendre sur terre pour nous révéler son mystère le plus intime — cet amour, en nous non plus, ne se résigne pas à être muet. *Caritas Christi urget nos,* dit saint Paul, *l'amour du Christ nous presse*[44].

Et à quoi le poussait-il donc? A se mettre en route, à pérégriner, à ne se reposer nulle part, à pénétrer dans toutes les synagogues, à prêcher sur les marchés, à parler, à annoncer le mystère de Dieu. C'est ainsi que se manifeste l'ivresse du saint Pneuma. Saisi par lui, bien avant la Pentecôte, un auteur de l'Ancien Testament disait déjà : *Venez, écoutez, les craignant-Dieu, que je raconte ce qu'il a fait pour mon âme*[45]. Et ailleurs : *Je raconterai toutes Tes merveilles, je me réjouirai en Toi et j'exulterai, je chanterai Ton Nom, ô Très-Haut*[46]. Mais dans la Nouvelle Alliance — *hora diei tertia,* quand le Pneuma vint dans toute sa plénitude, — il est bien plus vrai encore de dire : *Repleti sunt omnes spiritu sancto, et coeperunt loqui, Ils furent tous remplis du saint Pneuma, et se mirent à parler*[47]. Entendons-nous bien? Ils sont « pleins », dit l'Écriture. Un vase plein déborde facilement. Les apôtres sont *pleins du saint Pneuma,* c'est pourquoi ils débordent. Ils ne peuvent se taire, il faut qu'ils parlent. Et que disent-ils, qu'annoncent-ils? Μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ, *magnalia Dei, les hauts faits de Dieu*[48]. Le Nouveau Testament concorde donc avec l'Ancien : Le Pneuma dans l'homme publie les hauts faits de Dieu, ses ἀρεταί, les manifestations de sa puissance et de sa grâce. L'antiquité païenne n'agissait pas différemment. On a découvert les « stèles-témoins », des monuments sur lesquels de pieux païens marquaient leurs manquements envers les dieux, le mal subi en punition et la guérison obtenue par la pénitence et la prière : en témoignage

43. Rom., 5, 5.
44. 2 Cor., 5, 14.
45. Ps. 65, 16.
46. Ps. 9, 2-3.
47. Act., 2, 4
48. Act. 2, 11.

reconnaissance pour les ἀρεταί du dieu. Des confessions de genre se terminent presque toujours comme suit : « Et maintenant il s'adonne à la louange. » Il en est de même de quiconque a expérimenté Dieu : il se répand en louange. Il bénit Dieu et se reconnaît lui-même coupable, indigne de tant de condescendance. Exomologèse, *confessio*, tel est le nom de cet acte qui se termine en louange. *Os, lingua, mens, sensus, vigor confessionem personent.* C'est ce que le Pneuma veut de l'homme : qu'il rassemble toutes ses puissances pour une *confessio*, et que tout ce qui est en lui reconnaisse son néant et glorifie Dieu.

C'est là la vocation de l'homme, c'est pour cela qu'il a été créé. Les païens et les Juifs l'avaient déjà reconnu. Ce qui fait la grande nouveauté du christianisme, c'est que le haut fait célébré est une communication de la vie la plus intime de Dieu, que le saint Pneuma se loue donc lui-même en nous. L'évêque Sérapion de Tmuis ne dit-il pas dans sa prière à l'Eucharistie : « Que le saint Pneuma parle en nous et par nous vous chante des hymnes! » Considérons l'expression ὑμνησάτω, qu'il vous chante *ses hymnes*. La parole de celui qui loue se transforme spontanément en chant. Nous voici à l'origine de l'hymne. Le Pneuma de Dieu en nous le chante, mais il le chante *par nous*. C'est pourquoi il ne se contente pas de remplir notre cœur, mais il s'empare de notre être tout entier, âme et corps : *Os, lingua, mens, sensus, vigor*. Tout doit aider l'homme à accomplir sa destinée : chanter Dieu avec des hymnes.

D'abord le *mens*. Ce mot ne signifie pas « l'esprit » au sens intellectuel que nous lui donnons aujourd'hui, mais tout le moi supérieur et spirituel de l'homme, cœur et âme, *l'homme intérieur* dont parle saint Paul[49]. Cet homme intérieur, le Pneuma le saisit, le pénètre tout entier, le rend *pneumatique*. Le *mens* est donc lui-même devenu pneuma, un pneuma créé dans l'homme. De ce *mens* transfiguré devenu pneumatique, jaillissent les pensées enthousiastes de l'hymne; il leur permet de s'exprimer, leur fournit les mots, en construit les phrases, un beau langage aisé. Les sens (*sensus*) — la vue et l'ouïe, le goût,

49. Eph., 3, 16.

l'odorat et le toucher — lui prêtent aussi leur concours; de même les puissances inférieures et supérieures de l'esprit : la mémoire, l'intelligence, l'imagination. Elles perçoivent les réalités extérieures, les choses, les *res,* et fournissent au *mens* les images dont elles revêtent le divin pour le rendre accessible aux hommes. Et ces images sont déjà toutes préparées, tout adaptées à ce que le *mens* veut dire; car le *mens* lui aussi rempli du Pneuma illumine à son tour les sens extérieurs, les assiste par ses sens intérieurs : l'œil et l'oreille du cœur, le goût, l'odorat, le toucher spirituels. C'est ainsi qu'avec l'aide des *sensus* se forme dans le *mens* rempli de Dieu le beau langage imagé de l'hymne comme parole intérieure et insaisissable que la bouche et la langue traduisent ensuite au dehors. Elles n'y sont pas abandonnées à elles-mêmes, mais conduites par le saint Pneuma afin d'exprimer uniquement ce que le *mens* enthousiaste leur enseigne : à ne pas « dévier »[50], se transformant en « bouche mensongère » et « langue perfide »[51], comme le dit une des hymnes de Laudes. L'Église est intimement convaincue que Dieu prend soin aussi de notre corps, de chacun de ses membres, parce qu'ils sont des instruments du Pneuma qui, par nous, par tout notre être — corps, âme et pneuma — veut chanter son hymne. Elle désire donc que le Pneuma ne soit pas seulement dans notre cœur, mais aussi dans notre bouche et refrène notre langue[52] et elle nous apprend à prier : *J'ouvre la bouche et j'aspire ton Pneuma*[53].

Quelle belle manifestation de l'unité parfaite de la vie terrestre et de la vie céleste, de la vie naturelle et de la vie pneumatique! Le Pneuma en nous n'est pas une vie « surnaturelle » au sens d'une piété spiritualiste qui s'élève orgueilleusement au-dessus de la nature et s'en détourne, bien que le Pneuma lui-même *doigt de la main droite de Dieu*[54] l'ait créée. Non, le saint

50. *Lux ecce surgit aurea.*
51. Ps. 119, 2.
52. *Jam lucis orto sidere.*
53. Ps. 118, 131.
54. Lc, 11, 20. Cf. *Veni Creator Spiritus,* 10. — Déjà l'Ancien Testament mentionne le *doigt de Dieu* (Ex., 8, 19; Dt., 9, 10). Dans le Nouveau Tes-

euma aime la bonne création de Dieu et vient la saisir jusque
ses dernières profondeurs, lui inspirer son souffle divin et
endre ainsi apte à remplir sa vocation à la louange, à l'*hymne*.
ient comme *vigor*[55] divine, comme force et vie divine, non
lement pour préserver et garder notre *vigor* humaine, notre
corporelle et spirituelle, tout ce qui est essentiel à notre
ure, mais encore pour l'amener à son plus haut épanouisse-
nt, au déploiement de toute sa richesse. Alors que l'hymne
l'aube, à Prime, était plutôt une prière de préservation, main-
ant, dans la lumière du matin avancé, au pied de l'autel où
t à l'heure le sang du Christ coulera pour la rédemption de
nature, *hic et nunc*, l'Église est audacieuse. A cette heure elle
mande que notre nature tout entière, dans le rayonnement du
eil du Pneuma, prospère et s'épanouisse *in laudem gloriae*
ius[56], à la louange de la gloire de Dieu. C'est là le sens ultime
l'hymne : *L'homme est lui-même cet hymne*.

Et voici que l'insistance bienveillante du divin Pneuma a
esque atteint son but. Toute l'œuvre commencée par la créa-
n et continuée par la Rédemption arrive à son achèvement
ns l'homme quand il est plein du saint Pneuma, et que son
ps et son âme résonnent et vibrent puissamment sous sa
iche : il est ainsi devenu un hymne vivant au Seigneur. Mais
Pneuma ne serait pas épanchement d'un *nous* divin s'il s'ar-
ait à chaque homme en particulier sans vouloir fonder en
me temps sur terre une *société* du Pneuma. Nous disions de
omme ivre qu'il veut tout entraîner dans sa béatitude. De
me le Pneuma dans l'homme ne chante pas son hymne pour
eu seul, mais pour que la terre l'entende, et qu'ainsi un seul
mme ivre en enivre un grand nombre, un seul cœur enflammé
allume et embrase beaucoup d'autres :

Flammescat igne caritas
accendat ardor proximos.

ent, il ressort d'une comparaison entre Mt., 12, 28 et Lc, 11, 20, que le
itus Dei = *Spiritus*.

55. Même sens que dans l'hymne de None : *Rerum Deus tenax*
or.

56. Eph., 1, 14.

Que l'Agapè jette des flammes
et que le frère embrase le frère[57].

Dans cette dernière demande de notre hymne, la poussée du saint Pneuma s'apaise entièrement. Il ne suffit pas au Pneuma que de temps à autre *un seul* cœur brûle de sa flamme, soit ivre et dans le secret chante son hymne en présence du Seigneur; non, il faut que le feu gagne de cœur en cœur, que l'ivresse soit générale, que toute une communauté chante, que la totalité des rachetés se tienne en présence de Dieu comme un hymne vivant et célèbre sa seigneurie; que sur terre le pneuma de l'Ecclesia réponde au divin Pneuma du Père et du Fils dans le ciel : telle est la volonté du Pneuma; et en cela il trouve son apaisement.

Notre hymne, lui aussi, y trouve sa satisfaction et son apaisement. C'est le Pneuma qui parle en lui, et ce qu'il dit, il le fait. Progressant de vers en vers, il réalise ce qu'il fait demander à l'Ecclesia : l'homme pneumatique et la communauté du Pneuma. Dans le seul hymne, la prière de la troisième heure a déjà rempli son rôle : le sacrifice est préparé. L'hymne fait partie de ce sacrifice : hymne vivant, l'Ecclesia se tient aux marches de l'autel. Tout est prêt pour rendre gloire à Dieu dans la fonction suprême du jour : le sacrifice et l'hymne, le Christ et l'Ecclesia, afin que le Père soit glorifié par son Fils dans le saint Pneuma.

Aemiliana Loehr,
moniale de l'abbaye bénédictine
de Sainte-Croix de Herstelle.

Traduit de l'allemand
par une moniale dominicaine
des Unterlinden de Colmar-Logelgaoh.

57. *Nunc Sancte.*

DES PRÊTRES NOIRS S'INTERROGENT *

E titre indique bien la substance en même temps que les mites de l'ouvrage. « Nous avons rit ce cahier qui ne sera autre nose qu'une recherche, un effort réflexion sur la situation de Église en nos pays. » — « Le être africain doit aussi dire ce u'il pense de son Église en son ys pour faire avancer le yaume de Dieu. » — « On a sez longtemps pensé nos problè es pour nous, sans nous, et ême malgré nous » (p. 16).

Les auteurs sont treize prêtres atholiques noirs africains ou hai ens. Il faut noter que c'est la remière fois dans toute l'histoire l'Église que la voix de prêtres oirs se fait entendre de manière issi communautaire.

Ainsi que le note, dans la préce, S. Exc. Mgr Lefebvre, archevêque de Dakar et délégué apostolique pour l'Afrique Française, il ne s'agit pas d'un message officiel et les auteurs n'engagent que leur propre signature, mais c'est en « fils de l'Église » qu'ils parlent. Partout, à travers toutes ces pages, transparaît un amour filial de l'Église, un désir ardent de la servir, un empressement à se soumettre à ses directives. Dès lors, la contribution que ce livre apporte à l'évangélisation de l'Afrique se fait positive. Sans doute, ici ou là, des critiques, parfois âpres, sont formulées, mais une volonté résolument constructive domine, qui préconise des solutions et essaie d'orienter l'avenir.

L'ouvrage, aux rédacteurs multiples, manque sans doute un peu de cohésion et d'unité. Il y a des redites et parfois les articles se

* *Des prêtres noirs s'interrogent,* par A. Abble, J.-C. Bajeux, J. Bala, Bissainthe, L. Dosseh, M. Hebga, A. Kagame, V. Mulago, P. Ondia, Parisot, R. Sastre, J. Thiam et E. Verdieu, préface de S. Exc. Mgr Lefebre, ouvrage publié dans la collection « Rencontres », sous la direction de Présence Africaine ». Aux Éditions du Cerf, Paris, 1956, in-8° couronne de 2 pp., 600 fr.

recouvrent les uns les autres. Jamais, cependant, on ne trouve d'oppositions et de contradictions, et les jugements sont les mêmes concernant les deux idées maîtresses du livre tout entier : à savoir, *la compatibilité de la négritude avec le christianisme* et les *conditions de l'implantation de l'Église catholique dans le monde noir*.

Y a-t-il dans la « négritude » des pierres d'attente du christianisme, ou bien « le Noir doit-il renoncer à sa vie naturelle pour se renouveler dans le Christ, doit-il en quelque sorte, pour être chrétien, cesser d'être nègre ? » On nous rapporte le propos suivant « chargé de dynamite » (p. 190), qui circule en certains milieux noirs : « Jésus est blanc. Marie est blanche. Dieu s'est arrêté chez les Blancs. Les Blancs ont tué leur frère, cela ne nous regarde pas » (p. 190). Or, pourtant, « la négritude peut être assumée par le christianisme sans s'y perdre ou se renier elle-même, car abondent en elle des valeurs authentiques, qu'il s'agit de baptiser ».

La mentalité noire ne se trouve-t-elle pas d'abord tout à fait à l'aise dans la mentalité biblique ? « La lecture de la Bible révèle un monde, une conception de la vie, des démarches de la pensée et de la sensibilité avec quoi le Noir sympathise, parce qu'il s'y sent accordé » (p. 59).

« La clef de la société nègre, l'explication de la conduite de l'Africain réside dans la plupart des cas dans l'effacement plus ou moins prononcé de l'individu devant la collectivité. Le Noir est, en effet, moins une individualité qu'une relation à son milieu social » (p. 42). Cette tendance, même si elle comporte l'écueil de moins facilement comprendre l'éminente dignité de la personne humaine, prédispose le Noir à accepter facilement tous les dogmes communautaires du christianisme, « tel celui du Corps mystique, groupant tous les saints avec en son centre, lui donnant nourriture et vie, un Dieu puissant, un Christ rédempteur qui a vaincu le monde. Et quoi de plus ordinaire que la transmission congénitale des suites du péché d'un ancêtre, ou la mort d'un grand frère pour sauver ses cadets insoumis ? Quel devoir plus impérieux que l'amour et le culte filial dus à une Mère aussi aimante que la Vierge Marie ? Quelle nourriture sacrée des païens, quel sacrifice expiatoire est plus vivifiant et plus réconfortant que l'Eucharistie et la Pénitence ? » (p. 50).

Le pacte du sang et la communion alimentaire en honneur chez les Bantous ne contiennent-ils pas une surprenante analogie avec les effets de la communion eucharistique : incorporation et participation à l'existence, à la vie, au sort de l'autre ? N'y aurait-il pas dans le Vodou (culte d'origine dahoméenne transporté par les esclaves jusqu'en Haïti) rien qui puisse servir de point de départ à une christianisation de ses adeptes ?

Le sacerdoce catholique peut-il être compris dans son essence comme dans ses exigences par le Monde noir ? Le féticheur et le sorcier sont des médiateurs entre les mânes des ancêtres et les hommes. Le prêtre est un médiateur entre Dieu et les hommes. « Ce

r'il faut faire, c'est partir de la ·emière médiation pour expliquer caractère spirituel, surnaturel la vraie et seule médiation » 95). Le célibat semble répu- ıer au paganisme et, pourtant, paganisme en comprend la ·auté. « L'accomplissement de ·rtains rites exige une conti- ·nce temporaire, au moins dans ·rtaines régions » (p. 97).

La conclusion n'est-elle pas : s'il est hasardeux ou même ›surde d'affirmer une harmonie ·réétablie entre la négritude et le ıristianisme, du moins serait-ce ·rudent de nier entre eux l'exis- ·nce de correspondances » (p. 198). loin de nuire à la négritude, le ıristianisme en sublime les va- ıurs, en corrige les imperfections, ur toute culture et toute civilisa- on portent en elles les traces de brisure du péché. A l'appel ·rofond de la négritude vers le hrist, une réponse est donnée ui dépasse infiniment les désirs ême les plus élevés.

Mais il faut que la réponse soit ntendue et c'est pourquoi l'É- iise, suivant la volonté de son ndateur, doit se faire africaine n Afrique sans rien perdre, au ntraire, de son universalité. A uelles conditions le sera-t-elle ? n texte tragique de S. Ém. le rdinal Costantini, cité par les uteurs, déclare : « Nous avons ndé en Extrême-Orient non pas Église avec ses bases normales, ais les Missions étrangères, et Asie ne s'est pas convertie » . 127). Que faire pour fonder uthentiquement l'Église d'Afri- ue ? Il faut « clergé indigène, turgie indigène, dogmes repen- s selon une philosophie indi- gène, musique religieuse et arts sacrés indigènes, méthodes caté- chistes indigènes, etc. Mais ces choses nécessitent à la fois une connaissance vraie de l'Afrique et une connaissance approfondie du christianisme » (p. 128).

Il faut souhaiter que dans un prochain ouvrage les auteurs nous fassent connaître leurs pensées et leurs expériences en ces divers domaines, dont ils n'ont traité qu'un aspect : celui de la liturgie, dans un remarquable article de l'abbé Sastre, où il montre toute la richesse d'expression que la célébration africaine pourrait apporter, intériorisée et transfigurée par l'Évangile, à une liturgie catholique africaine. « Pour moi, la liturgie romaine demeure face à l'africaine, comme un appel à la purification, à la décantation, à l'apaisement. Il y a, le mot n'est pas trop fort, une lie trop humaine que cette dernière charrie et dont elle doit se débarrasser. La célébration romaine est de plus, face à l'africaine, comme un appel à plus d'universalité. Par contre, cette dernière a une chaleur, une verdeur, un suc capables de revigorer ce qu'il y aurait de trop squelettique dans la romaine » (p. 162).

Cette brève analyse, qui s'en tient seulement à l'étude de deux idées maîtresses, recommande d'elle-même la lecture de ce livre non seulement aux missionnaires, et à ceux qui sont intéressés à l'apostolat missionnaire, mais à tous ceux qui veulent vivre leur catholicisme dans ses vraies dimensions. On ne peut, dans l'Église catholique, concevoir la Mission comme un apport unilatéral

des pays de vieille chrétienté aux jeunes Églises. La vraie catholicité suppose un dialogue, un échange, un courant vital entre les diverses Églises locales, dans la même Église universelle. Il faut remercier nos frères, prêtres catholiques noirs, de l'enrichissement que leur contribution apporte à la vie catholique.

P. Brétaudeau.

A TRAVERS LES REVUES

DIRECTION SPIRITUELLE

Dans la Nouvelle Revue Théologique (septembre-octobre 1956), le P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, O. C. D., fait un tour d'horizon très judicieux des *Dimensions de la direction spirituelle.*

Il rejette d'abord l'expression « direction de conscience », dont l'usage est relativement récent (saint Jean de la Croix l'ignorait), mais qui « comporte une conception sous-jacente qui serait à refuser et qui ne se manifesterait pas exempte de tout alliage inquiétant » (p. 820) :

> Le mot « directeur » est essentiellement équivoque. Comment ne pas immédiatement songer à quelqu'un qui « prend en main », comme on dit, la direction de l'âme de quelqu'un ? Il n'y a aucun doute que cette attitude n'est pas acceptable, parce qu'elle suppose de la part du « dirigé » une passivité volontaire, à vrai dire une abdication de sa libre décision qui n'est pas du tout dans le sens du développement normal de l'âme. Il se peut qu'au début de la vie spirituelle le « directeur » ait un rôle où l'initiative ait assez d'importance, mais bien vite il en arrive à être d'une façon beaucoup plus dépouillée le témoin de Dieu. En réalité, le seul guide réel de l'âme, c'est l'Esprit-Saint, le seul qui la prenne en main, le seul qui la dirige. Un homme ne peut pas être le directeur d'un autre au sens fort du mot. Il y a dans ce mot, par conséquent, une conception à la fois théologique et psychologique qui est à réviser.
>
> Ensuite, s'agit-il uniquement de la « conscience », quand on va demander conseil à un prêtre ? Ce deuxième mot risque de restreindre immédiatement le champ de la vie spirituelle et de faire du moralisme le seul terrain pour lequel on juge bon non seulement de consulter un prêtre, mais de demander à un prêtre de prendre les décisions qu'on n'ose pas prendre soi-même. Il semble bien que cette expression de « directeur de conscience » soit issue d'une certaine déviation remontant à l'époque où le moralisme casuiste a dominé dans l'Église et a, en quelque sorte, obsédé l'âme des chrétiens.

Très justement, le P. Lucien préfère parler de direction spirituelle définie comme « l'aide

apportée, ordinairement par un prêtre, à une âme pour favoriser l'épanouissement authentique de sa vie de relations avec Dieu et avec les âmes ».

> Cette définition met bien en lumière le caractère essentiellement spirituel et non pas d'abord moral de la direction spirituelle. Il n'est pas question de nier la morale : elle est présupposée et, en outre, elle traduit concrètement l'élan spirituel. Il n'en reste pas moins qu'en dépit de cette importance, l'essentiel demeure la vie théologale de l'âme. Il n'est pas question d'éliminer ou de mépriser son comportement moral, mais il est nécessaire, d'une part, de réagir contre un moralisme exclusif, et, de l'autre, de reconnaître que dans le domaine religieux il y a une valeur-source et que cette valeur est dans la vie théologale (p. 824).

Ainsi envisagée, l'aide apportée par le prêtre ressortit moins de la « direction » que de la paternité :

> S'il y a un mot qui puisse convenir à celui dont le rôle est d'aider l'âme à arriver à ce plein épanouissement de sa vie de relation avec Dieu et avec les hommes, c'est bien celui de *Père* avec ou sans le qualificatif : *spirituel*. Il s'autorise de saint Irénée qui disait déjà : « Celui qui est enseigné par la parole d'un autre est appelé le fils de celui qui l'enseigne, et celui qui l'enseigne est appelé son père. » Il n'est pas question de paternité première, mais de paternité participée. L'unique paternité dans le domaine spirituel est celle de Dieu; le prêtre ne fait qu'y participer (p. 824).

Parmi les défauts qui guettent toujours le père spirituel, le P. Lucien signale notamment « la jalousie quasi conjugale de certains directeurs vis-à-vis de leurs dirigés; totalitarisme tellement autoritaire que les âmes étouffent sous cette direction » (p. 823). Il souligne le danger du manque d'équilibre psychique du directeur :

> Ce sont surtout les déviations psychologiques qui sont le plus à redouter parce qu'elles se produisent chez ceux-là même qui se veulent fidèles, d'une part, et qui, d'autre part, ont suffisamment étudié pour connaître leur rôle. Ce qui est grave, c'est que, même involontairement, le directeur imprime en son dirigé ses défauts, ses préférences et surtout, hélas! son déséquilibre. Il n'est pas question d'un calcul, mais d'une empreinte involontaire et pourtant infaillible. Quand saint Jean de la Croix écrit : « Tel sera le maître, tel sera le disciple; et tel sera le père, tel sera le fils », il ne fait qu'énoncer en termes apparemment de sens commun une vérité psychologique dont les conséquences sont graves. Il y a des rectifications qu'il faut avoir subies soi-même pour être apte à aider les autres à s'y prêter. Il y a des décantages qu'il faut d'abord avoir expérimentés pour ne pas gauchir l'attitude d'une âme qui s'y achemine.
>
> Il n'est pas du tout question ici de sainteté personnelle, mais bien d'équilibre psychologique. On peut parfaitement se sanctifier soi-même et être inapte à guider une âme au service du Seigneur. La grâce de la direction spirituelle n'appartient pas d'abord à la grâce sanctifiante, mais se rattache à l'ordre instrumental. Et les conséquences de ce principe théologique sont importantes dans la pratique (p. 823).

Avec une grande sagacité le P. Lucien met au point les problèmes des dimensions collectives de la direction spirituelle, direc-

...n fort ancienne dans l'Église retrouvée par l'Action catho...ue. Il conclut en mettant l'ac...t sur l'orientation ecclésiale et ...ostolique que devrait avoir ...ute direction spirituelle :

N'acceptons jamais d'en faire un problème purement individuel. Actuellement la direction spirituelle doit se situer dans le mouvement missionnaire de l'Église. C'est dire l'importance d'une arme qu'il serait impardonnable de laisser à l'arsenal de l'oubli. Il n'est que de bien la comprendre pour saisir à quel point elle permet de promouvoir l'épanouissement personnel de chaque âme en même temps qu'elle doit hâter la réforme des structures (p. 833).

LE SILENCE

Dans vos prières, ne rabâchez ...s comme les païens; ils s'ima...ent qu'en parlant beaucoup, ils ...ront mieux écoutés (Mt., 6, 7). ...ette tentation de parler trop ...'est que trop fréquente dans nos ...rières, même dans nos méditations. Il faut bien se taire pour ...ien entendre la parole de Dieu. ...'est ce que rappelle très heureu...ment le P. Étienne Girardon (CHRISTUS, octobre 1956) :

Le silence ne nous rend pas seulement attentifs à la Parole de Dieu, il nous dispose plus directement, plus intérieurement, à entendre cette Parole, en ce qu'il nous fait prendre conscience que devant Dieu nous ne sommes et nous ne serons jamais que des pauvres. Il est le signe le plus vrai, sans doute, de notre pauvreté. Les paroles que nous disons à Dieu peuvent nous donner le change sur nous-mêmes et entretenir en nous des illusions. Plus facilement que la parole, le silence sera vrai et nous situera dans la vérité du *sans moi, vous ne pouvez rien faire,* de Notre-Seigneur (Jn, 15, 5). Le silence nous rappellera que de nous-mêmes nous n'avons rien à dire et rien à donner, que nous avons toujours tout à recevoir.

Aurons-nous jamais conscience de notre pauvreté foncière, si nous ne savons pas nous taire quelquefois volontairement devant Dieu ? Saint Jean de la Croix dit que nous devons regarder comme « un obstacle à l'union à Dieu tout ce qui empêche la nudité spirituelle, la pauvreté d'esprit et le vide de la foi ». La parole — trop de paroles, trop de considérations — peuvent être quelquefois dans une oraison un obstacle (p. 480).

Le silence dans la prière n'est qu'une forme de la pauvreté :

Le silence nous rappellera encore que *nous ne savons pas prier comme il faut, mais que l'Esprit-Saint intercède pour nous en des gémissements ineffables* (Rom., 8, 26). Au sujet de ces paroles, Nadal notait dans son *Journal spirituel* : « Si tu les ressens intérieurement dans le cœur, en allant à l'oraison, elles auront un grand poids, une grande efficacité... Tu as rencontré parfois de grands obstacles en cherchant Dieu; allons, reconnais enfin ta faiblesse : ne devance pas l'Esprit, mais, te laissant conduire et mener par lui dans la vérité, apprends à coopérer avec la grâce » (p. 480).

Un tel silence est expressif :

> Le silence que l'on garde volontairement devant Dieu peut exprimer d'abord que, non contents de prendre conscience de notre pauvreté, comme nous le disions plus haut, nous acceptons de bon cœur de ne jamais pouvoir nous suffire à nous-mêmes. « Vous ne faites rien, ce me dites-vous, en l'oraison. Mais qu'est-ce que vous y voudriez faire sinon ce que vous y faites, qui est de présenter et représenter à Dieu votre néant et votre misère ? C'est la plus belle harangue que nous fassent les mendiants que d'exposer à notre vue leurs ulcères et leurs nécessités. Mais quelquefois encore vous ne faites rien de tout cela, comme vous me dites, mais vous demeurez là comme un fantôme et une statue. Eh bien, ce n'est pas peu que cela. Dans les palais des princes et des rois, on y met des statues qui ne servent qu'à récréer la vue du prince : contentez-vous donc de servir de cela en la présence de Dieu, il animera cette statue quand il lui plaira[1]. »
>
> En même temps que nous acceptons ainsi d'être toujours pauvres devant Dieu, nous reconnaissons sa transcendance (pp. 481-482).

Le P. Girardon prend soin de préciser : « Il ne s'agit pas dans ces textes d'une invitation à garder le silence pendant tout le temps d'une oraison, mais simplement de jalonner celle-ci de quelques instants ou temps de silence, suivant les inspirations du Saint-Esprit » (p. 482).

Le silence est aussi une demande et une école de dépouillement de soi. Son bénéfice s'étend à toute la vie et fait le joint entre la prière et l'action :

> La prière de silence doit nous remettre de telle manière entre les mains et à la disposition de Dieu que, durant le cours des journées, nous n'aurons plus autant de peine à concilier action et prière. L'âme qui s'est tue devant Dieu pendant son oraison sera pressée de se taire devant lui pendant toutes ses occupations. Et ce silence, bien loin de la détourner de son devoir d'état, l'amènera à l'accomplir avec toute la perfection possible. Le silence qui dans la prière nous aura ouvert le cœur au mystère du Christ vivant en Palestine, nous l'ouvrira pareillement au mystère du Christ agissant en ce monde et vivant dans nos frères. Une vie spirituelle, un peu éparpillée jusque-là, va retrouver son unité et sa vigueur, parce qu'elle sera finalement plus dépendante de Dieu, source de toute unification (p. 486).

Dans les CAHIERS DU CLERGÉ RURAL (novembre 1956), numéro entièrement consacré aux retraites et récollections des militants, M. l'abbé Pierre Toulat, dans un article sur la *Nécessité de la retraite pour la vie chrétienne*, retrouve de son côté l'importance du silence. Il écrit :

> Bien préparés, un jeune comme un adulte ne feront une véritable retraite que si celle-ci se déroule dans le silence. Certes, ce climat de silence religieux n'est bienfaisant qu'accepté volontairement par les retraitants. Aussi prêtera-t-on attention à leur âge et à leurs dispositions pour déterminer les moments où il sera de rigueur.

1. Saint FRANÇOIS DE SALES, *Lettre 277*, à la présidente Brulart, mars 1605.

Il arrive que les prêtres sous-
estiment les possibilités des jeunes
et celles des adultes jusqu'ici peu
donnés à la piété), et ne les
croient pas capables d'une intério-
risation profonde. Ici, les condi-
tions matérielles interviennent gran-
dement : pour un silence facile à
observer sans héroïsme, les retrai-
tants doivent avoir une chambre,
individuelle autant que possible, où
se retirer. Moyennant quoi, les rai-
sons qui commandent le silence
peuvent être exposées loyalement :
elles seront comprises, car c'est
l'amour du Seigneur et des autres
qui est en jeu. Le prédicateur,
pour faciliter l'atmosphère de si-
lence, n'est pas dispensé de don-
ner l'exemple, par le ton des cau-
series et par son comportement
durant les temps libres. Qu'en
outre, il s'applique à revenir, sou-
vent, dans ses « gloses », sur la
valeur du silence, et qu'il procure
aux retraitants des moyens pra-
tiques de le meubler, même les jeu-
nes se plairont en cet état de
recueillement profond qui les
apaise, les libère et les aide à prier
(p. 394).

Dans notre temps d'énervement et de vie sociale intense, le silence intérieur et extérieur est plus nécessaire — et plus difficile — que jamais. Si nous en sommes capables, au moins de temps en temps, une étape décisive est franchie, de notre croissance humaine et divine.

A. P.

LES LIVRES

BIBLE ET LITURGIE

La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem (*Édition de poche*), Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1956; un vol., 12×8 cm. de 1992 pp. rel. vinyle, 1.800 fr., chagrin, 2.400 fr.

Chacun a ouï dire tant de bien de la *Bible de Jérusalem* qu'il est superflu d'en refaire l'éloge : le lecteur de *La Vie Spirituelle* pourra d'ailleurs se reporter au numéro d'avril 1956, pp. 418-421. Contentons-nous de noter les caractéristiques de l'édition de poche.

Elle se présente sous un format vraiment maniable, un peu plus épais peut-être qu'on ne l'avait prévu. Les caractères, fort petits, sont cependant aussi clairs que leur taille le permet. Les chiffres des chapitres et versets se détachent bien; par contre, le début de chaque livre aurait pu être marqué par un peu plus d'espace ou par un gros trait. L'impression, parfois un peu tremblée, est en général très satisfaisante.

La traduction de la Bible major a été reproduite telle quelle. Les introductions ont disparu, ainsi que l'indication marginale des passages parallèles. De même les appendices et les cartes. Quant aux notes, elles ont été imprimées en deux blocs, l'un de 100 pages à la fin de l'Ancien Testament, l'autre de 50 à la fin du Nouveau Testament : comme absolument aucun signe dans le texte ne fait deviner leur présence, le lecteur sera réduit à « aller voir si... », ce qui lui réserve, sans doute, quelques surprises. Il pourra s'amuser à étudier de près la parenté de ces notes nouvelles avec celles des fascicules séparés et de la Bible major. Elles ont pris une forme très dense, mais on y a incorporé les principales références marginales de la grande édition. Le système des notes-clés a été adopté en bien des cas. On a renoncé aux précisions techniques de l'édition de travail pour s'en tenir surtout aux éclaircissements de portée doctrinale. De-ci de-là, la rédaction nouvelle s'accorde une once d'indépendance, elle formule des réflexions que la grande sœur avait omises, ou ajoute à mi-voix quelques références nouvelles. Bref, si l'on peut dire, si brèves que soient ces notes, elles sont d'une grande richesse qu'on appréciera à l'usage.

Mieux qu'aucune autre, cette édition facilitera la fréquentation constante et familière des Livres saints déjà connus. Souhaitons que le Nouveau Testament et le Psautier soient bientôt édités à part sous une forme analogue, pour la joie d'un bon nombre de chrétiens, de jeunes surtout, qui ne consentiront plus à s'en séparer.

L. W.

MARC RICQUE : *La Parole de Jésus*. Préface de M. l'abbé STARCKY, professeur d'Écriture Sainte à

'Institut Catholique de Paris. Éd. Alsatia, Paris, 1956; 296 pp.; 50 fr.

La brève préface de M. Starcky porte une caution à ce livre d'un de bonne volonté. Souvent, les tiens qui fréquentent l'Évangile laissent prendre par tel ou tel eignement, telle ou telle sentence, ont de la peine à se faire une e de tout ce qui concerne un sujet né. Ils trouveront ici toutes les oles de Jésus classées suivant les ncipaux aspects de leur contenu, donc extraites de leur cadre nar- if (sauf pour la Passion). Quel- es explications sobres visent sur- t à présenter ces textes, à en ligner l'enchaînement et l'équi- re. Une table des textes utilisés t facilité encore l'usage du vo- me. On peut en tirer le bénéfice rapprochements éclairants, d'un ort de synthèse vivante : l'inten- n de l'auteur est bien d'amener lecteur à écouter et à accepter a Parole entière » de Jésus-Christ.

L.-M. D.

gures bibliques, présentées par .-J. Callens, O.P., d'après *Bi- blische Gestalten,* de Friedrich Hauss. Alsatia, Paris, 1956; 288 pp.; 675 fr.

Ce petit livre répond à une idée iginale. Nous ne nous rappelons s toujours assez que Dieu n'a pas vélé son essence et sa bonté toute- issante en propositions et défini- ons, mais en intervenant dans la e d'un peuple par les actes de per- nnages vivants. Il était intéressant réaliser cette sorte de lexique où s principales figures de l'Ancien stament et du Nouveau Testa- ent (environ 230, dont les notices nt proportionnées à l'importance s personnages) sont présentées par sieurs traits de leur physionomie les principaux textes qui les concernent. Volontiers les rapprochements sont faits d'un Testament à l'autre. Le traducteur a voulu présenter un instrument de travail, « excellent préambule » à une étude personnelle de la Bible. De fait, les références, toujours données avec de brèves citations, invitent à retourner au texte biblique rendu ainsi plus concret et attrayant. Bien qu'on y tienne compte des résultats acquis, ce n'est pas une œuvre de critique historique ou littéraire : celui qui consultera des éditions complètes de la Bible, avec introductions et commentaires, complétera ce qu'il y a d'élémentaire dans une présentation rapide comme celle-ci. On aurait pu signaler l'absence de toute référence aux « Deutérocanoniques ».

L.-M. D.

Henry PANNEEL : *Les Témoins de l'Évangile.* La Table Ronde, Paris, 1956; 253 pp.

Quarante scènes de la vie de Jésus sont présentées sous la forme de récits, et ces récits sont placés dans la bouche d'un personnage qui a pris part ou assisté à la scène. L'emploi de la première personne renforce l'impression de témoignage direct, et l'absence de toute référence accroît encore la liberté du ton. Il y a un peu d'artifice, parfois d'audace, dans l'attribution de tel récit à tel témoin (tous d'ailleurs ont à peu près le même style), des traces de convention dans les descriptions, de la facilité dans les réflexions qui glosent continuellement les paroles authentiques. On est assez proche du genre « contes et légendes », mais on ne peut nier l'intérêt de cette initiative, l'extrême correction de l'ensemble, la justesse respectueuse de plus d'une observation. Au lecteur d'apprendre à relire l'Évangile comme s'il y était lui-même.

L.-M. D.

Dr J.-A. JUNGMANN, S.J. : *Der Gottesdienst der Kirche auf dem Hintergrund seiner Geschichte kurz erläutert.* Tyrolia-Verlag, Innsbruck, 1955; in-12°, 272 pp.

Sans apparat critique, dans un langage très simple, mais avec toute la probité scientifique qui le caractérise, le R. P. Jungmann réussit ici la difficile tâche de donner, au moyen d'un précis historique, toute une introduction à l'intelligence du culte chrétien. Les titres des divers chapitres suffisent pour donner une idée de la densité de ce petit volume de deux cent soixante-dix pages : Notions fondamentales. — Les grandes étapes historiques. — La législation liturgique. — Les éléments de structure (lectures, psaumes, hymnes, etc.). — Le lieu du culte et son aménagement. — Les actions sacramentelles (sacrements et sainte messe). — Les heures liturgiques. — L'année liturgique. Avec toute l'assurance d'un maître hors de pair, le R. P. Jungmann sait démêler l'essentiel de l'accidentel et parvient ainsi à faire saisir les principes et les exigences mêmes qui sont à la base d'une authentique célébration du culte chrétien. Il faut souhaiter vivement qu'à la suite du *Missarum Sollemnia* (mais avec moins de précipitation) ce nouveau livre du savant liturgiste d'Innsbruck soit traduit en français.

J. H.

A. M. AMMANN, S.J. : *Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen,* Augustinus-Verlag, Würzburg; 288 pp.

Comme le précise le sous-titre, cet ouvrage expose l'histoire extérieure et intérieure de l'Église slave d'Orient dans ses rapports avec l'Église de Byzance pour la période qui s'étend de 988 à 1459.

En dépit des influences occidentales et des réactions autochtones, très apparentes dès le début, c'est de préférence vers la Grande Église de Constantinople que se tourna la première Église de Kiev. « La route des Varangues (Normands-Russes) aux Grecs », qui longeait le Dnieper pour aboutir à la mer Noire, était, en effet, la voie de pénétration la plus fréquentée, et à ce moment précis (X^e^ siècle), Constantinople connaissait une des grandes périodes de son histoire. Au XII^e^ siècle, l'influence byzantine est prépondérante, mais, au siècle suivant, lorsque après la ruine de Kiev par l'invasion tartare le christianisme remonta vers le nord et que peu à peu l'Église de Moscou prit la première place, l'Église slave d'Orient se dégagea progressivement de toute influence. Au début du XIV^e^ siècle, elle a sa physionomie propre. Avec l'Occident la communauté de foi n'était jamais allée jusqu'à la communauté de hiérarchie. Byzance, au contraire, avait exercé son influence sur la hiérarchie et sur la liturgie. Mais, déjà, se manifestaient les signes d'une indépendance qui devait aboutir à l'autocéphalie. Les épreuves que l'Empire byzantin dut supporter de la part des chrétiens occidentaux d'abord, et des Turcs ensuite, n'émurent pas les cercles religieux. Le Concile de l'union tenu à Lyon en 1274 n'a pas davantage touché l'Église russe, et après le Concile de Florence (1439), le métropolite Isidore de Kiev, signataire et propagateur de l'union, dut quitter son pays. Depuis, il n'a jamais été sérieusement question de rapports effectifs entre Rome et Moscou. Au synode de 1448, cinq ans avant la chute de Constantinople, les liens étaient inexistants avec l'Église byzantine. Ainsi, en proclamant l'autocéphalie au synode de 1459, le métropolite Jonas, appuyé par le grand-prince de Moscou, ne fit que consacrer un état de fait.

Telle est la ligne générale de cet ouvrage. Dans ce cadre, l'auteur, en des pages très denses et des références constantes aux textes originaux et aux nombreuses études qui ont

écédé la sienne, nous présente un
leau aussi complet que possible de
vie religieuse, c'est-à-dire de la
ilisation chrétienne, chez les Slaves
entaux à tous les degrés de la
été : cours princières, sièges mé-
politains, clergé séculier et régu-
r, laïcs cultivés, et même menu
uple. Cette œuvre de l'éminent
ofesseur à l'Institut oriental de
me doit être entre les mains de
s ceux qui s'intéressent de près ou
loin à l'union des Églises.

JEAN DÉCARREAUX.

om BENEDIKT BAUR, O.S.B. : *Werde Licht. Liturgische Betrachtungen zu den Festen der Heiligen des Römischen Messbuches.* Herder, Freiburg i. B., 1956; in-16°, 688 pp.

Il y a quelques années déjà, *La vie Spirituelle* a présenté un compte ndu des trois premiers volumes de excellent ouvrage de Dom Benedikt aur (cf. 1951, t. 84, p. 106). Ce qua-ième volume vient seulement de raître (après que les autres ont -jà connu sept éditions successives). est consacré aux fêtes des saints l'année liturgique. Chacune des éditations est précédée d'une bonne otice biographique et se termine par collecte de la fête.

J. H.

om PIUS PARSCH : *Homélies sur les Épîtres des dimanches.* Coll. « La Prédication nouvelle ». Salvator, Mulhouse, Casterman, Paris-Tournai, 1955; 324 pp.

Pour chacun des dimanches de nnée, l'auteur donne un commen-ire des Épîtres au point de vue exé-tique, liturgique et pastoral. Le mmentaire exégétique suit le texte s à pas et relève d'une sérieuse nnaissance du texte : chaque pas-ge est remis dans son contexte. ependant, le commentaire est forte-ent orienté vers la prédication. A s deux titres, ce livre sera utile à ceux qui veulent expliquer aux fidèles les richesses contenues dans les épîtres des messes du dimanche.

A. ROSE.

HÉLÈNE LUBIENSKA DE LENVAL : *La liturgie du geste.* Coll. « Bible et vie chrétienne », Casterman, Tournai-Paris, 1956; 104 pp.

« La chair, corps et âme ensemble, doit veiller et prier. Comment l'âme veillerait-elle, si le corps somnole ? Le corps, comment prierait-il si l'âme ne lui impose des attitudes de prière ? La liturgie met d'accord l'âme et le corps en les soumettant ensemble au rythme de l'esprit. »

En quatre étapes : Gestes liturgiques de Jésus-Christ. — Gestes liturgiques de l'Ancien Testament. — Gestes et structures des rites liturgiques. — Le geste liturgique, engagement de l'homme tout entier —, Mme Lubienska de Lenval décrit les modes de cet accord essentiel et montre, par les divers comportements des peuples, des cultures, des religions, la signification permanente des gestes que notre liturgie prend à son compte.

Nos attitudes corporelles font mieux qu'exprimer pour autrui le sens général de nos attitudes intérieures — adoration, repentir, etc. —, elles leur sont nécessaires et leur domaine s'étend au delà de ce que la parole peut dire; personne ne dénie à la musique un pouvoir semblable; de celui de l'expression corporelle nous avons à reprendre conscience; c'est à quoi nous aidera ce petit livre intéressant et suggestif.

L'auteur dénonce avec raison la tendance de l'école « ancienne » à dissocier activité mentale et activité musculaire. Mais elle reproche à l'école « nouvelle de confondre l'activité et la mobilité,... la liberté et l'absence de frein », de « désagréger la personnalité. ». Il y a écoles nouvelles et écoles nouvelles ! Les écoles Montessori, qui ne sont certes

pas coupables de cette confusion, ne seraient-elles pas des écoles nouvelles ? Question de mots...

« Le geste liturgique est une ascèse » et « impose au corps et à l'âme des attitudes conformes aux exigences de l'esprit ». La liturgie peut donc être prise comme norme de nos efforts éducatifs pour épanouir l'homme.

M. F.

PROBLÈMES D'ÉGLISE

COLUMBA CARY-ELWES : *The Sheepfold and the Shepherd.* Longmans, Green and C°, Londres, 1956; 260 pp.

Se proposant de parler de l'Église, l'auteur ne commence pas par les aspects extérieurs de gouvernement, mais par l'amour. On ne saurait trop le louer d'une telle optique qui tranche heureusement sur de mauvais manuels. Il décrit ensuite l'esprit de réconciliation et écarte quelques erreurs concernant la tolérance, les concepts de Corps du Christ et d'Église, les péchés des membres de l'Église, les sacrements et les missions. Dans les chapitres suivants il précise la méthode de la réconciliation, la place de la prière; il aborde enfin certains points d'ecclésiologie en insistant sur des questions délicates telles que le développement de la doctrine, l'infaillibilité et la papauté.

A plusieurs reprises l'auteur se défend de faire de l'apologétique. Disons plutôt que son livre n'est en aucune façon polémique. Non seulement il est respectueux et fraternel, mais même il s'en dégage un climat tout bénédictin de paix. Cependant, pour notre part, nous ne refuserions pas de classer ce volume parmi les ouvrages d'apologétique : l'auteur prétend bien défendre, en face des objecteurs, l'enseignement de l'Église. L'apologétique a sa grandeur. Elle a aussi ses limites. Il en est de même, nous semble-t-il, pour cet ouvrage, par tant de côtés attachant. Les catholiques consacrés au délicat travail de la réunion des chrétiens regretteront en particulier que parfois des perspectives proprement apologétiques amènent l'auteur à placer sur le même plan tous les non-catholiques, qu'ils soient chrétiens ou qu'ils ne le soient pas. Certes, ce n'est sûrement pas sa pensée. Mais telle ou telle de ses formules pourrait provoquer la légitime douleur de nos frères séparés. Aussi est-ce très précisément dans cette ligne que l'effort loyal de clarification entrepris aurait gagné à être prolongé et approfondi. Tel qu'il est cependant ce livre, qui contient de fines notations psychologiques, rendra de grands services à tous ceux qui ont à cœur de présenter au monde le vrai visage de l'Église catholique.

RENÉ BEAUPÈRE.

L. W. BROWN : *The Indian Christians of St. Thomas.* Cambridge University Press, 1956; 315 pp.; 40 /—.

On ne connaissait guère en Occident, jusqu'à ces toutes dernières années, ces vieilles chrétientés indiennes de la côte du Malabar qui se réclament depuis des siècles de l'apôtre saint Thomas. L'entrée dans la communion catholique depuis vingt-cinq ans d'un certain nombre d'entre ces chrétiens, appartenant au groupe tombé depuis près de trois siècles dans le schisme jacobite, le rapide développement et le zèle missionnaire de cette jeune Église syro-malankar ont appelé l'attention sur cette antique chrétienté dont l'histoire complexe comporte encore tant d'inconnu.

uvrage du Dr Brown, actuelle-
nt évêque anglican de l'Uganda
is qui fut longtemps professeur
séminaire jacobite de Trivandrum,
rte une utile contribution à une
lleure connaissance, non seule-
nt des quelque 500.000 « jacobi-
», mais de tous les « chrétiens
saint Thomas », qui sont près de
s millions. Avec raison, l'auteur
t de leur situation au XVI^e siècle,
que à laquelle ils entrent vrai-
nt pour nous dans l'histoire. Sont-
alors véritablement « nestoriens »,
me le Dr Brown croit devoir le
intenir, ou sont-ils demeurés,
ntention, catholiques, comme s'ef-
ce de le démontrer le R. P. Pla-
, T.O.C.D., dans un très intéres-
nt mémoire qui vient d'être tra-
t par la revue : *L'Orient syrien* (
4, octobre 1956, pp. 375-424)? Il
rait difficile d'en décider; mais
nt-être le Dr Brown se fait-il du
atholicisme » une conscience trop
oitement canonique, supposant un
n administratif avec le Saint-Siège.
Quoi qu'il en soit, il est certain
e l'ensemble des « chrétiens de
nt-Thomas » entrèrent sans diffi-
té dans la communion catholique
y seraient demeurés, n'eussent été
vexations des Portugais et l'incom-
hension d'un trop grand nombre
missionnaires latins à l'égard de
rs traditions et de leur rite. Il en
ulta le déplorable schisme de 1663
la création d'une chrétienté « ja-
bite ». L'auteur montre d'une ma-
re très intéressante comment, la
gue d'Église restant le syriaque,
ompris de l'ensemble des fidèles.
volution liturgique a pu se faire
ns être nettement perçue, entraî-
nt avec elle un changement doctri-
l. A partir de ce moment, l'auteur
s'occupe plus guère que du groupe
jacobite », laissant de côté la
ande masse restée fidèle à la tra-
ion syrienne-orientale et à la com-
nion catholique. On peut même
imer qu'il est exagérément discret
le retour à cette communion,
uis 1930, de nombre de « chré-
tiens de Saint-Thomas ». Mais on s'intéressera peut-être surtout au long chapitre qui nous fait connaître les usages et la conduite sociale de ces frères lointains et à la description détaillée, enrichie de nombreuses citations, de la liturgie syrienne-occidentale, actuellement pratiquée par les « jacobites » et les « syro-malankars » catholiques.

I.-H. Dalmais.

J. MONCHANIN et H. LE SAUX : *Ermites du Saccidânanda.* Coll. « Église vivante ». Éd. Casterman, Paris-Tournai, 1956; 208 pp.; 540 fr.

Trois siècles après le P. de Nobili, un prêtre séculier et un moine bénédictin se sont établis dans une solitude de l'Inde méridionale pour reprendre, à un autre niveau de profondeur, l'expérience spirituelle et apostolique de l'illustre jésuite italien. Venus par des voies diverses et préparés par des années de prière, de patiente confrontation entre la culture de l'Inde et la Révélation qui transcende cultures et races, ils se sont voués à la vie contemplative, ayant acquis la conviction que l'Inde accédera au mystère chrétien seulement « lorsqu'elle apercevra enfin, dans l'Église, manifestes et resplendissantes, les valeurs spirituelles en quête desquelles elle est elle-même depuis des millénaires ». Le monachisme chrétien, consacré à la « louange de gloire » de Dieu seul et accomplissant la fonction irremplaçable d'adoration pure, de proclamation par le silence même de « l'unique nécessaire » et d'annonciation de la Parousie, leur est apparu comme une nécessité, et la première. Car la contemplation du mystère chrétien, sous les signes intelligibles de la pensée indienne et s'achevant en amour unitif, doit, pour être diffuse à travers toute la communauté, se cristalliser en des formes pures de vie contemplative. D'où cet essai

d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde que les deux apôtres ont tenté et dont les *Ermites du Saccidânanda* nous présentent les premières réalisations.

Ce livre dense, parfois difficile pour qui n'est pas familiarisé avec l'hindouisme, est d'une richesse spirituelle incomparable. C'est tout le monachisme qui est repensé dans la plus pure tradition bénédictine. Ce sont aussi les problèmes de la mission, les méthodes d'adaptation entre autres, qui sont étudiés avec une grande rigueur critique. D'importantes notes techniques sur quelques constantes de la pensée indienne élucident des notions ambiguës comme *Maya,* ou situent des disciplines d'ascèse, tel le *Yoga.* Enfin, un glossaire permet au lecteur non informé de s'orienter à travers les méandres des philosophies religieuses de l'Inde.

Mais plus encore qu'une œuvre intellectuelle, ce livre est un témoignage de vie. Sous le lyrisme contenu et derrière la discrétion dont ils se voilent, on pourra entrevoir la profondeur de l'expérience spirituelle des deux *sannyâsi* chrétiens qui, en rénovant un mode de vie religieuse ayant à peu près disparu en Occident, ont réalisé déjà en eux-mêmes la rencontre de l'Inde et du christianisme.

E. DUPERRAY.

Formation religieuse en Afrique Noire. Compte rendu de la Semaine d'études de Léopoldville, 22-27 août 1955. Éd. de « Lumen Vitae », Bruxelles, 1956; 430 pp.

Sœur MARIE-ANDRÉ DU SACRÉ-CŒUR : *Civilisation en marche.* Grasset, Paris, 1956; 252 pp.; 690 fr.

Durant l'été de 1955, presque aux mêmes dates, la Semaine de Missiologie de Louvain et une session au Congo belge prenaient pour thème l'enseignement religieux en pays de mission. A Léopoldville se trouvaient réunis cinq cents participants, dont plusieurs évêques et beaucoup de prêtres, religieux et laïcs africains. Durant la première journée, consacrée à la mentalité africaine en face du christianisme, le P. van Bulck traitait de l'existence et la portée du monothéisme africain, et Sœur Marie-André de la structure sociale coutumière en face du christianisme. Le lendemain, cours du P. Hofinger et du P. Delcuve sur les principes de l'enseignement chrétien. Puis examen des divers problèmes pratiques : catéchisme, catéchuménat, Croisade eucharistique, scoutisme, J.O.C.F., presse, chant, etc. On connaît la pensée du P. Hofinger, la place qu'il assigne dans la formation religieuse à la Bible, la liturgie, la vie chrétienne. L'intérêt de cette semaine d'études, la première du genre, vient de ce qu'elle applique ces principes au cas particulier de l'Afrique centrale. Certes, nous restons sur notre faim, ce qui est normal, puisque la semaine devait faire un tour d'horizon général et que les études sur la présentation du christianisme sous une forme adaptée à la mentalité africaine ne sont pas tellement nombreuses. Notons cependant quelques orientations au moins indiquées : la place du sacrifice dans le fond religieux africain (« c'est en Afrique que j'ai le mieux compris le Saint Sacrifice de la messe », p. 50), l'importance à donner au rituel et aux sacramentaux (pp. 51-52, p. 360), la restauration du sens du péché (p. 243), la mention de valeurs africaines (p. 66, pp. 369-370), le succès du livre du P. Pouchet : *Jésus en Afrique* (p. 111). Mgr Bigirumwami recommanda très fortement aux missionnaires une vie pauvre et simple et les mit en garde contre le confort et l'appareil de vie trop humain (pp. 223, 225, 234).

Une excellente bibliographie pratique clôt le volume. Au total, des éléments très précieux pour les missionnaires d'Afrique et les spécialistes des questions africaines.

En terminant son ouvrage, qui vient après *La condition humaine en Afrique Noire* (même éditeur), Sœur Marie-André fait allusion à la semaine d'études de Léopoldville. C'est dire que ce volume contribue à sa manière à la formation religieuse et spirituelle des Africains. Il s'agit du conditionnement social et familial de la vie chrétienne en Uganda, au Ruanda-Urundi et au Congo belge. Les connaissances juridiques et les enquêtes attentives, sur le terrain, de l'auteur donnent beaucoup de prix à son travail. On pourrait résumer celui-ci par ce passage de la lettre de la Secrétairerie d'État à la Semaine de Léopoldville à propos du message de l'Église : « Son message de vérité et de salut, qu'elle tient de son divin Fondateur, révèle à l'homme sa vraie dignité, à la famille ses lois fondamentales et son irremplaçable mission et, dans le respect des coutumes et des traditions locales légitimes, il établit la société sur les bases les plus fermes du droit et de la morale. »

A. R.

Le Siège apostolique et les Missions Textes et documents pontificaux. Union Missionnaire du Clergé, Paris, 1956.

L'Union Missionnaire du Clergé vient d'éditer deux fascicules qui contiennent, outre les Instructions de la Propagande de 1659, les documens recueillis dans les Pontificats de Léon XIII à Pie XII. Il s'agit pour une part d'une réédition du *Pie XI, Pape des Missions,* auquel vient s'ajouter un complément pour le pontificat actuel. Cette initiative est très heureuse, car elle permet d'avoir à sa portée en des volumes peu encombrants des textes dont la fréquentation est indispensable à tout chrétien cultivé. La préface note que ces enseignements pontificaux à partir de Léon XIII ne sont pas une nouveauté, mais qu'ils constituent simplement un maillon de la chaîne qui remonte jusqu'au premier pape. Aussi faut-il souhaiter que l'Union Missionnaire du Clergé continue son travail en nous faisant profiter de l'enseignement des papes des premiers siècles. Des voix autorisées ne déclarent-elles pas que les méthodes missionnaires doivent revenir à celles adoptées dans les premiers siècles de l'Église ?

P. Brétaudeau.

G. K. BELL : *Documents on Christian Unity.* A selection from the first and second series (1920-1930). Oxford University Press, London, 1956; 271 pp.; 16 /—.

Par deux fois, en 1924 et en 1930, l'évêque anglican de Chichester avait rassemblé un choix des documents qui lui paraissaient les plus intéressants pour suivre l'attitude des diverses communautés chrétiennes à l'égard des problèmes de réunion des chrétiens séparés, depuis l'appel lancé en 1920 par la Conférence anglicane de Lambeth. Plus récemment, en 1954, une troisième série était venue prolonger cette documentation jusqu'à la première assemblée du Conseil œcuménique des Églises à Amsterdam, en 1948. Les deux premières séries étant épuisées, il a répondu à l'appel de ceux qui, de plus en plus nombreux, s'intéressent au problème de l'unité chrétienne, en rassemblant en un seul volume ceux des documents déjà publiés dans ces séries qui lui ont paru conserver le plus d'intérêt. Les uns émanent d'assemblées telles que la Conférence de Lambeth, déjà mentionnée, et la Conférence mondiale de Faith and Order de 1927, ainsi que des commissions qui l'avaient préparée. Le plus grand nombre proviennent des diverses communautés chrétiennes; l'Église catholique est principalement représentée par des extraits d'*Ubi arcano* (1922) et par l'encyclique de 1928, *Mortalium animos,* au lendemain de la Con-

férence de Faith and Order. Malgré l'absence d'index, ce recueil est un instrument de travail indispensable pour prendre une exacte intelligence de la complexité et du caractère apparemment inextricable des problèmes que soulève le rétablissement de l'unité chrétienne.

I.-H. DALMAIS.

Conférences protestantes au Consistoire réformé de Paris, première série : « Protestantisme ». Deuxième série : « Questions controversées ». Berger-Levrault, Paris, 1955 et 1956; douze brochures de 30 à 40 pages chacune.

Il ne s'agit pas des « Conférences de Notre-Dame » protestantes, mais de deux séries d'exposés faits, sous les auspices du Consistoire réformé de Paris, à l'Oratoire du Louvre, en 1954-1955 et 1955-1956. La première série est consacrée au « Protestantisme » : *Origines historiques,* par Louis Joubert (nous n'avons pas reçu cette brochure); *L'apôtre Pierre et Rome,* par Georges Marchal; *A qui le protestant obéit-il ?* par Pierre Ducros; *La Vierge Marie,* par Pierre Bourguet; *Qu'est-ce que l'Église?* par Marc Boegner; *Le protestantisme et la vie,* par Élie Lauriol. La seconde série étudie des « questions controversées » : *Métropoles et « colonies »,* par Emmanuel La Gravière; *Politique et religion,* par René Chateau; *Qu'est-ce que la guérison ?* par le docteur Pierre Granjon; *Violence et non-violence,* par André Philip; *L'âme, l'esprit et le corps,* par le docteur Maurice Vernet; *Le monde atomique,* par Jean Vignal. Le théologien catholique aurait bien des remarques à faire, en particulier sur les brochures de la première série. Mais on ne peut attendre d'une conférence destinée au grand public qu'elle dise le tout d'une question, ni qu'elle introduise toutes les nuances souhaitables. D'ailleurs les auteurs de ces conférences sont bien connus. Plusieurs d'entre eux ont publié, sur les sujets qu'ils traitent ici même, des études plus détaillées auxquelles pourraient éventuellement se reporter les catholiques avertis qui ont le souci de s'informer loyalement des positions de leurs frères protestants.

RENÉ BEAUPÈRE.

M. A. VISSER'T HOOFT : *Le renouveau de l'Église.* Labor et Fides, Genève, 1956; 86 pp.

Son poste de « Secrétaire du Conseil Œcuménique » et sa longue activité au service du mouvement œcuménique donnent aux écrits de M. Visser't Hooft une singulière autorité. Le petit livre que viennent de publier les éditions Labor et Fides, de Genève, est la traduction de conférences tenues en octobre 1955 au Mansfield College d'Oxford dans le cycle des Dale Lectures. Le sujet traité recouvre à peu près celui de *Vraie et Fausse Réforme,* du P. Congar. La première partie, biblique et historique, nous a paru la plus riche et la plus intéressante. La seconde partie ne manque certes pas d'intérêt, mais demeure bien vague. M. Visser't Hooft écrit, par exemple : « Jamais on ne soulignera assez que le critère du renouveau de l'Église, c'est la nouveauté inhérente à la nouvelle création. La vraie question est de savoir si l'Église vit conformément à sa vocation : être sur la terre le représentant des temps nouveaux inaugurés en Christ » (p. 84). C'est très vrai, et nous sommes d'accord avec l'auteur, mais c'est aussi très vague et laisse la porte ouverte au subjectivisme. Les distinctions proposées par le P. Congar, auxquelles l'auteur ne fait pas allusion bien qu'il connaisse cet ouvrage, nous semblent à la fois infiniment plus sûres et mieux fondées, même bibliquement.

F. REFOULÉ.

THÉOLOGIE ET SPIRITUALITÉ

J. PÉRINELLE, O.P. : *Les voies de Dieu. La vie religieuse et les Instituts séculiers.* Éd. du Cerf, Paris, 1956; in-12, 526 pp.; 1.500 fr.

Un certain nombre de théologiens souhaitent en ce moment que paraissent des études qui rendent aux fidèles le goût et le respect de la vie religieuse, dont on se plaint de voir aujourd'hui une baisse dans le recrutement de beaucoup de congrégations. Les « Instituts séculiers », au sujet desquels on légifère tant — peut-être même avant que le souffle de l'Esprit n'ait eu le temps de les animer assez — leur feront-ils concurrence ? Toujours est-il que, les mettant sur une même ligne et les rangeant dans une même perspective, l'auteur du présent ouvrage s'est donné la tâche de faire valoir la grandeur de la vocation religieuse et de ses institutions, et qu'il l'a fait avec enthousiasme. Rien n'est épargné à cette fin : textes de l'Écriture, citations de Pères et de théologiens, extraits du Code de droit canonique et des Constitutions apostoliques, le tout assaisonné de nombreux conseils de prudence, fondés du reste sur une expérience réelle du sujet. Tout cela est peut-être un peu pêle-mêle et ne donne pas assez cette impression de « choix » nécessaire à des livres de ce genre. *Le don de soi, La foi, La charité, La religion, Les conseils évangéliques,* telles sont les grandes parties de l'ouvrage, divisé en vingt-cinq chapitres. Le dernier (à propos de l'obéissance) est intitulé : *Nova et Vetera.* Le fait est que la principale préoccupation de l'auteur a été d'allier les problèmes nouveaux aux principes anciens, et c'est ce qui fait son mérite. Pourtant, il nous a semblé que les *Nova* étaient exposés souvent sous une forme un peu vieillotte, et que les *Vetera* n'avaient pas toujours assez la saveur du passé pour plaire à ceux qui cherchent aujourd'hui d'une manière pure cet alliage. Ce qui ne veut pas dire qu'on ne puisse trouver ici un ensemble de notions qui, sous le jour où elles veulent être présentées, sont utilement réunies pour la première fois.

D. O. R.

PIERRE BLANCHARD : *L'attention à Dieu selon Malebranche.* Méthode et doctrine. Desclée de Brouwer, 1956; 262 pp.; 1.200 fr.

La thèse de M. Pierre Blanchard, c'est que l'attention est « l'intuition originelle » de Malebranche. Et il réussit bien à le montrer dans ce livre clair et précis. Un regret, cependant : on aimerait des citations plus longues de Malebranche, qui donneraient le goût de le lire lui-même.

Cette attention n'est pas la simple application de la pensée, qu'on étudie en psychologie. Il s'agit ici d'une « attention spirituelle » qui prend l'âme tout entière, la rend disponible à l'égard de Dieu et lui fait prendre conscience de sa vraie situation devant lui. Comme le dit bien l'auteur : « Malebranche a eu le mérite d'enseigner que la vérité de l'homme consiste dans sa relation ontologique à Dieu et qu'il ne peut vivre dans cette vérité, qu'il ne peut vivre cette vérité que par une attention lumineuse, aimante, continuelle, exclusive et progressive à Dieu. Il a ainsi indissolublement lié une doctrine et une méthode et en a garanti l'inépuisable fécondité » (p. 233).

R.-L. OECHSLIN.

A. WIKENHAUSER : *Die Christusmystik des Apostels Paulus.* Herder, Freiburg, 1956; 171 pp.

En parlant de la mystique du Christ « en saint Paul », l'auteur n'a pas en vue des faits charismatiques, mais simplement la réalité, fondamentale pour tout chrétien, de vivre

dans le Christ. C'est pourquoi son ouvrage commence par une étude détaillée des formules pauliniennes « dans le Christ » et « le Christ en nous ». De cette étude il ressort que le lien unissant le chrétien au Christ n'est pas seulement subjectif ou moral, mais consiste en une réalité objective et physique, à savoir l'efficience du Christ glorifié, dans chaque chrétien, par l'intermédiaire du Saint-Esprit.

Ce lien objectif avec le Christ est rattaché au baptême, alors que l'union au Christ par la foi est traitée avec une certaine méfiance afin de ne pas donner prise à une interprétation subjective. Mais il reste que l'union au Christ sur le plan ontologique, donnée par le baptême, doit s'épanouir en une vie personnelle réalisant sur le plan moral toutes les potentialités de la grâce initiale. L'auteur termine en montrant l'originalité de cette mystique paulinienne par rapport à la mystique hellénistique.

Étude fouillée sur la nature exacte de notre union au Christ, ce livre contribue donc en même temps à mieux définir ce terme de « mystique », si souvent employé de façon vague.

M. D. D.

THOMAS MERTON : *La manne du désert ou le mystère des psaumes.* Traduit par P. FUMAROLI. Éd. de l'Orante, Paris, 1954; 190 pp.; 420 fr.

« Lorsque nous chantons les Psaumes, écrit l'auteur (p. 179), les paroles que nous propose l'Église sont destinées à éveiller les forces les plus profondes de notre être et à nous élever vers Dieu — ou plutôt à nous montrer que par la mort et la résurrection du Christ, nous sommes, à cet instant même, en Dieu, dont le royaume est arrivé et attend d'être révélé en nous, ses fils. » C'est dans une telle perspective que l'auteur s'efforce de remettre la prière chrétienne des psaumes. Outre le sens littéral, il distingue le sens figuratif qui vise soit le mystère du Christ lui-même, soit celui de l'Église. Ainsi le chrétien prie par les psaumes, uni au Christ dans le mystère de sa vocation au Royaume. L'auteur souligne en outre la nécessité de la prière vocale et son rapport à la contemplation, le caractère poétique et typologique du symbolisme dans la prière psalmique. Les intuitions de l'auteur sont fondamentales pour tout chrétien qui veut prier les psaumes dans leur dimension actuelle et chrétienne. Néanmoins, il semble qu'une étude plus littérale et concrète rejoindrait cette intuition, si les grands thèmes fondamentaux traités dans les divers genres littéraires des psaumes étaient éclairés par la révélation du Nouveau Testament et de la tradition patristique. Ainsi les nombreux chants de lamentation individuels du psautier deviennent, dans la perspective chrétienne, des prophéties ou des prières du Christ souffrant; les chants de remerciements individuels des actions de grâces du Christ ressuscité, etc. Il semble qu'une considération concrète du vocabulaire néotestamentaire est de nature à révéler la toile de fond psalmique sous-jacente à l'expérience religieuse du Christ.

On comprend dès lors l'importance de la prière des Psaumes dans la vie du chrétien : « Nous nous identifions à celui qui, dans les Psaumes, souffre, lutte, travaille et triomphe » (p. 99).

A. ROSE.

THOMAS MERTON : *Nul n'est une île.* Traduction de Marie TADIÉ. Coll. « La Vigne du Carmel ». Éd. du Seuil, Paris, 1956; 216 pp.

C'est une illusion bien *insulaire* que de se prendre pour le centre de l'univers. Lorsqu'on est du *continent,* on ne perçoit pas du premier coup l'allusion que contient le titre (d'ailleurs emprunté à un poème de John Donne : « Nul n'est une île en soi suffisante. Tout homme est une

parcelle du continent, une partie du tout... »). La *solitude* se trouve à divers degrés dans toutes les vocations, mais plus particulièrement dans la vocation monacale et elle risque de dégénérer en la tendance individualiste du « je n'ai qu'une âme qu'il faut sauver ». C'est contre l'individualisme clos que l'auteur veut nous prémunir.

Nous recommanderons surtout les pages sur la *recherche de la vocation;* il rappelle comment faire coïncider une recherche d'ordre psychologique et naturel avec la volonté de Dieu. Il fait un tour d'horizon sur les diverses vocations dont il distinguera trois types remarquables : sacerdoce, vie monastique et mariage; cette classification lui fera manquer parfois de netteté dans les contours qu'il en donne :

1° A propos de la *vocation sacerdotale,* Thomas Merton écrit que la messe est « ordinairement plus féconde pour le prêtre qui la célèbre que pour ceux qui y assistent ». A raison de sa fonction ? Ce ne serait pas très thomiste, car, selon saint Thomas, les sacrements profitent aux fidèles à la mesure de leur dévotion, sans distinction entre clercs ou laïcs (III[a], q. 79, a. 5). La parole de Jésus au sujet de sa mère est également dans ce sens : *Bienheureux plutôt celui qui écoute la parole de Dieu et la met en pratique !* (Lc, 8, 21, et 11, 28). Ce n'est pas de porter Jésus, de le donner, qui nous honore, mais de l'écouter, de l'accueillir, de le suivre.

A un autre endroit, ce style en phrases courtes et qui procède souvent par additions et affirmations simples, laisse parfois glisser des malentendus qui ne seront corrigés que par d'autres passages. Ainsi, ce n'est pas (p. 24) d'abord « pour servir de sacrement à l'amour de Dieu », ni pour se faire *instrument* que doit s'exercer notre charité, mais selon *une loi de vie* (l'auteur le dira lui-même ailleurs : p. 17). C'est seulement à posteriori et par voie de conséquence qu'on sera *aussi* l'instrument du don de Dieu. Sans cette précision, on risque de réduire le prêtre à un robot, une *fonction-objet,* alors qu'il est appelé à *représenter de façon vivante et personnelle* le sujet. Bien sûr, c'est *l'Esprit qui gémit en nous,* mais nous ne sommes pas réduits à l'état de support matériel, ce serait une conception du type docétiste; c'est nous-mêmes qui sommes transformés. C'est pourquoi nous aurions préféré dire : « Pour devenir le sacrement *vivant* de l'amour de Dieu. »

Enfin, au sujet de cette vocation du prêtre, certaines réflexions quelque peu désabusées : « Nul n'est plus seul qu'un prêtre qui a un vaste ministère; les secrets des hommes l'isolent dans un terrible désert » (p. 27). C'est bien existentialiste, ce désert; nous pensons que le prêtre doit alors tendre à découvrir Dieu, qu'il est acculé à cet ultime dialogue. A.-M. Goichon fait, au contraire, remarquer au sujet du Curé d'Ars : « Il ne cessait d'être uni à Dieu devant le défilé de ses pénitents... celui-ci lui donnait le sens divin de leur misère : il la voyait à la manière de Dieu, et avec lui. » C'est là, nous semble-t-il, un aspect autrement exaltant et qu'il faut susciter. Le chrétien n'est jamais seul : *Je ne suis jamais seul,* avait dit Jésus. L'auteur le rappellera, mais beaucoup plus loin (p. 121).

2° *Vocation monastique.* L'auteur a cru devoir, pour se limiter, ne voir la vie religieuse que dans sa condition monacale; on eût aimé quelques réserves, faute de quoi on semble bloquer deux expressions qui ne se recouvrent pas totalement. Mais l'auteur a voulu parler des conditions les plus « insulaires », et non des vocations diverses et de leurs caractéristiques.

Nous avons dit que la distinction entre sacerdoce et vie religieuse n'était pas toujours très nette chez l'auteur; il semble inconsolable à l'idée que saint François n'ait pas été prê-

tre, et cela remet en cause tout son système de classification... « *Il faut réfléchir longuement,* dit-il (p. 137), *pour accepter le fait que saint François n'ait jamais célébré la messe.* » Il nous semble, au contraire, que ce fait pourrait être le point de départ de salutaires distinctions...

De la *vocation du mariage,* disons seulement qu'elle est traitée de façon sommaire, mais heureuse.

La traduction est bonne; on a su respecter les nuances. On regrettera cependant que, parfois, la fidélité littérale ait nui. Également pour le titre : sera-t-il aussi suggestif en français qu'il l'était en anglais? Nous en doutons.

Dédié plus particulièrement à des scolastiques qui se préparent à la prêtrise, ce livre aidera tous ceux qui cherchent leur vocation et n'arrivent ni à se situer dans les formules traditionnelles, ni à s'intégrer à l'ensemble du dessein de Dieu.

PAUL ABELA.

MEISTER ECKEHART : *Deutsche Predigten und Traktate.* Édité et traduit par Josef QUINT. Carl Hanser Verlag, Munich, 1955; 592 pp.; prix : 17.80 DM.

Pour la première fois une traduction dans une langue moderne à partir de textes critiques nous est donnée des œuvres allemandes de Maître Eckhart. C'est dire l'intérêt de cet ouvrage. L'auteur qui, avec sa compétence de germaniste, travaille excellemment à la grande édition des œuvres d'Eckhart, a cédé aux requêtes de ses amis et a voulu mettre par anticipation, à la portée de tous, les résultats de ses recherches. Le volume comprend d'abord les *Entretiens spirituels,* le *Livre de la consolation divine, De l'homme noble*; puis un choix de cinquante-neuf sermons; quelques textes de légendes sur Eckhart, qui caractérisent bien sa spiritualité; enfin la bulle de Jean XXII. Le tout est encadré d'une introduction sur la vie et la pensée d'Eckhart et de notes explicatives.

L'apport le plus précieux du livre est l'ensemble des sermons qui tiennent plus de la moitié du volume. Josef Quint ne donne pas ici les raisons qui les font tenir pour authentiques. Il se réserve de les exposer dans l'édition Kohlhammer, en cours de publication. Il est intéressant de relever que, de plus en plus, les critiques reviennent sur les jugements trop hâtifs qui avaient fait douter de l'authenticité de beaucoup de sermons. L'héritage spirituel d'Eckhart est fort riche. Encore faut-il savoir pénétrer dans sa pensée. Cette traduction, par sa précision et ses nuances délicates, y aidera beaucoup. Désormais il sera plus facile de voir ce qu'avaient d'erroné certaines interprétations qui se fondaient sur des passages cités hors de tout contexte ou compris à contresens. Un regret, cependant : pourquoi le volume ne comprend-t-il pas aussi un choix de textes tirés des œuvres latines? Nous aurions d'Eckhart un portrait encore plus vrai. Mais la tâche était déjà si considérable que l'on comprend que l'auteur se soit limité à son propre domaine. On ne peut trop le remercier d'avoir mis au jour une telle richesse spirituelle.

R.-L. OECHSLIN.

JEANNE ANCELET-HUSTACHE : *Maître Eckart et la mystique rhénane.* Coll. « Maîtres spirituels », 7. Éd. du Seuil, Paris, 1956; 192 pp.

Ce livre, de la collection des « Maîtres spirituels » si agréablement présentée et illustrée, prend rang parmi les meilleurs parus jusqu'ici. L'auteur rend le grand service de rétablir en sa juste place Eckhart, ce maître de la spiritualité qui, en raison d'incompréhension, pâtit longtemps d'une injuste défiance; cela, d'une part, en l'interprétant d'après ses propres écrits et non en vertu d'une construction *a priori,* d'autre

part, en tirant profit de toutes recherches entreprises de divers côtés depuis les premiers travaux du P. Denifle.

Au premier chapitre, l'auteur précise la notion de mystique, puis situe Eckhart parmi les grands courants de mystique chrétienne, et au milieu des diverses tentatives faites, au Moyen-Age, pour retrouver une vraie vie évangélique. Sur ce point, quelques développements auraient été utiles pour caractériser plus nettement (p. 16) l'originalité du mouvement des béguines, avec qui Eckhart s'est trouvé en relations étroites (on pourra compléter en lisant les belles pages que Dom Jean-Baptiste Porion y consacre dans son Introduction à *Hadewijch d'Anvers,* pp. 7 ss.). Un tableau de l'essor de la vie dominicaine à cette époque achève de faire comprendre le rôle éminent qu'y joua Maître Eckhart. Pour en retracer la vie (au deuxième chapitre), l'auteur utilise judicieusement les rares indications qui nous sont parvenues : il en ressort nettement que Maître Eckhart garda toujours la confiance de ses frères et de ses supérieurs; ceux-ci lui confièrent les charges les plus importantes, soit dans le gouvernement des Provinces, soit dans l'enseignement à Paris, Strasbourg et Cologne. L'œuvre (ch. III) comprend une partie latine et une partie allemande, la première plus précise, la seconde rédigée en un langage souvent populaire et plus direct. A propos de l'*Opus tripartitum,* nous pensons que, à part le début qui nous a été transmis, ce grand ouvrage n'a jamais existé qu'en projet, car jamais Eckhart n'y renvoie. Un autre chapitre expose la mystique d'Eckhart, toute centrée sur la transcendance de Dieu et la participation à la vie trinitaire par notre naissance à cette vie avec le Fils unique. L'auteur a réussi à présenter cette pensée difficile avec les nuances désirables. Il nous semble cependant que la place considérable faite par Eckhart à la doctrine du détachement et de la pauvreté spirituelle ne ressort pas assez nettement. Relevons encore que si Eckhart n'utilise pas habituellement le thème de la mystique nuptiale, il ne l'ignore pas cependant (cf. le sermon 23 ds. J. Quint : *M. Eckehart,* 1955, p. 260, et le commentaire de J. Koch : *Meister Eckhart in Köln,* 1948, p. 13). Le choix des textes est heureux : des parties importantes des *Entretiens spirituels,* les plus belles pages du *Livre de la Consolation,* et trois parmi les plus beaux sermons. Les dimensions réduites du volume de cette collection ne permettaient probablement pas de plus larges extraits. On aurait aimé cependant lire ici encore d'autres sermons parmi les quelque cent soixante retenus par J. Quint comme authentiques, et surtout y trouver aussi des textes tirés des œuvres latines, par exemple du Commentaire de saint Jean si représentatif de la pensée d'Eckhart.

Les derniers chapitres sont consacrés à une élucidation du procès d'Eckhart, à la mystique rhénane postérieure, enfin aux commentateurs, tous exposés qui achèvent de nous faire connaître Eckhart et son temps. Quant à la conclusion, plutôt que les couplets tant rebattus sur l'âme allemande (p. 184), qui ne relèvent plus de l'histoire, nous préférons retenir cet excellent jugement : « Maître Eckhart n'est ni un gnostique, ni un théosophe, ni un hégélien avant la lettre, mais un théologien catholique doublé d'un mystique, ou, plus exactement et selon une distinction chère à quelques-uns de ses fervents, un mystique qui cherche dans la théologie son secours et la confirmation, fondée sur l'Écriture et la tradition, de son intuition mystique » (p. 181).

R.-L. Oechslin.

P. Gennaro GAMBONI, S.J. : *Gli Esercizi di S. Ignazio* per clero, religiosi e laici di Azione Cattolica. Testo e Commento in otto

giorni. M. d'Auria, Napoli, 1956; prix : 1.800 lires.

Cette adaptation des *Exercices spirituels* de saint Ignace au clergé, aux religieux et aux laïcs italiens d'Action catholique, a bénéficié de l'apport considérable des éditeurs des *Monumenta Historica Societatis Jesu*. On ne peut donc que louer l'effort de l'auteur qui, en huit jours (et même en cinq et trois jours, ou pour la rénovation des vœux de religion : pp. 506-509), a voulu présenter la quintessence de la doctrine du petit livret. Pour principal guide, il a choisi le P. Roothaan, avec les annotations dont est accompagnée sa version littérale du texte espagnol. C'est la méthode communément adoptée de nos jours. L'auteur des *Exercices* n'aurait-il pas donné la préférence au texte dit *Vulgate latine* qu'il fit imprimer de son vivant, en 1548, de préférence à la *Versio prima*, calquée sur l'autographe espagnol ?

HENRI BERNARD-MAÎTRE.

LUIS GONZALEZ HERNANDEZ, S.J. : *El primer tiempo de elección según San Ignacio*. Bibliotheca de Exercicios, vol. I, 21 × 15,5 cm., 237 pp. Éd. Studium, Madrid-Buenos-Aires, 1956; prix : 50 pesetas.

Dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola, tous les commentateurs s'accordent pour donner une place éminente à l'ensemble des documents concernant « l'élection » ou le choix de vie, de manière « à chercher et à trouver la volonté de Dieu dans la disposition de sa vie, pour le salut de son âme », mais ils diffèrent sur le degré d'importance à leur accorder. Certains voudraient en faire l'axe ou le centre de perspective générale; d'autres croient possible de « faire à plein les *Exercices* » sans choix de vie : ils citent à l'appui de leur thèse les deux premiers compagnons de saint Ignace, Pierre Favre (décidé depuis deux ans et demi environ) et François Xavier (ayant prononcé les vœux de Montmartre avant de se mettre en retraite).

Quoi qu'il en soit, la doctrine en est souverainement instructive et originale, et tout spécialement dans les « trois temps de l'élection », c'est-à-dire les diverses conjonctures opportunes pour faire l'élection et les moyens que nous devons employer en chacune d'entre elles (p. 16). Le premier de ces temps a longtemps paru si extraordinaire que l'on se bornait presque à citer les paroles de saint Ignace sans commentaire aucun : « C'est quand Dieu Notre-Seigneur meut et attire la volonté de telle sorte que sans hésitation ni pouvoir hésiter (*sin dubitar ny poder dubitar*), l'âme dévote suit ce qui lui est montré, c'est ainsi que firent saint Paul et saint Matthieu en suivant le Christ Notre-Seigneur » (à ce texte traduit de « l'Autographe » espagnol, la Vulgate latine ajoute quelques précisions : p. 19, note 12).

Le P. Luis Gonzalez, actuellement supérieur de la Maison Professe de Madrid, a voulu réagir contre ce silence quasi total et il a consacré plus de deux cents pages à expliquer cette seule phrase. Le résultat de son enquête est des plus surprenants : à la suite du grand théologien Suarez et d'un des plus anciens commentateurs, La Palma, ce n'est rien moins que la mystique tout entière de saint Ignace, comparée même à la doctrine de la contemplation chez saint Jean de la Croix (pp. 173 suiv.).

Il y a là une sorte de révolution que rien ne faisait présager, certes, il y a quelque quarante années. C'est ce que souligne dans une longue Préface le P. Iparraguirre, spécialiste des *Exercices spirituels* (pp. 5-13) : tous les termes sont à peser, car ils nous aident à mesurer le chemin immense qui a été parcouru en si peu de temps, grâce à la publication des textes originaux (1919 par le P. Codina). L'auteur aurait confirmé encore sa thèse s'il avait pu consulter la réédition critique des

Directoires des *Exercices* (1955) et surtout les publications du P. Casilo Abad sur le commentaire des frères Ortiz (*Archivium Historicum Societatis Jesu*, vol. 25, 1956, pp. 437-534, et *Miscelanea Comillas*, vol. 25, 1956, pp. 25-114).

HENRI BERNARD-MAÎTRE.

The Book of the Poor in Spirit, by A Friend of God, edited, translated and with an Introduction by C. F. KELLEY. Longmans, Green and Co, London, New York, Toronto, 1955; XV-288 pp.

Certaines époques du passé ont connu des recherches analogues à celles de notre temps, d'un idéal de pauvreté. Il existe ainsi des trésors de vie spirituelle, où nous pouvons puiser, et qui sont de grande actualité. Entre autres, les écrits du XIVe siècle. Il n'est pas étonnant que diverses publications concernant cette période aient vu récemment le jour. Telle, cette traduction anglaise du *Livre de la pauvreté spirituelle*. C'est un petit traité sur le détachement qui conditionne l'union avec Dieu dans la contemplation. On lira avec profit les cinquante pages d'introduction de Dom C. F. Kelley. L'auteur situe bien cette œuvre du XIVe siècle dans le milieu rhénan, alors si bouleversé. Écrit par un *Ami de Dieu*, non pas Tauler, comme on l'a cru longtemps, mais un de ses disciples anonymes, probablement un dominicain, ce livre expose toutes les exigences du détachement mystique, dans la ligne de Maître Eckhart, mais en des termes plus mesurés : il s'agit, pour l'âme pauvre, de s'abandonner à Dieu, c'est-à-dire de ne rien accepter des créatures, mais tout de Dieu : attitude qui, loin d'engendrer le quiétisme, exige un oubli de soi qui conduit à la vraie charité, à une entière disponibilité à l'égard du prochain (cf. p. 31). Grâce à cette traduction, ce livre qui a déjà été très lu par les spirituels des siècles précédents, pourra donc encore, de nos jours, apporter la lumière à bien des âmes avides de vie contemplative.

R.-L. OECHSLIN.

R. P. RÉTIF, S.J. : *Pauvreté spirituelle et mission d'après le P. Libermann*. Spes, Paris, 1956; 204 pp.: 330 fr.

De différents côtés on entreprend, depuis quelques années, de mettre mieux en lumière la physionomie du second fondateur de la Congrégation du Saint-Esprit. Il apparaît sur bien des points comme un précurseur des perspectives missionnaires d'aujourd'hui et on ne saurait trop rappeler qu'il fut, dès le milieu du XIXe siècle, l'un des plus actifs promoteurs de l'évangélisation de l'Afrique vers laquelle il orienta avec prédilection l'activité missionnaire de ses fils. Mais on a aussi reconnu dans le P. Libermann un maître spirituel original. C'est l'un des pôles de cette spiritualité que le P. Rétif entreprend d'étudier dans le présent ouvrage, non sans avoir bien souligné, dans son introduction, qu'elle s'accomplit en « une face positive d'union étroite à Dieu dans l'oraison et l'exercice des plus hautes vertus ». On pourrait peut-être cependant regretter que, « laissant à de plus compétents en matière spirituelle » la tâche d'étudier cet aspect, l'auteur ait couru le risque de donner une nuance trop exclusivement ascétique à la doctrine spirituelle du P. Libermann. Il nous en montre d'abord les enracinements humains : les origines juives et alsaciennes du Vénérable Père, davantage encore sa situation de malade, écarté durant de longues années de l'accès au sacerdoce, la pauvreté matérielle et les épreuves spirituelles. Les chapitres suivants, nourris de nombreuses citations qui en font une véritable anthologie, nous montrent comment le P. Libermann prit de plus en plus claire conscience de la nature de la pauvreté spirituelle et de sa place au fondement de la vie spirituelle. Sa vocation de fondateur

d'une congrégation missionnaire le conduisit à développer les applications de cette doctrine aux conditions propres de la vie missionnaire. Ce dernier chapitre présente un intérêt particulier, tant du point de vue doctrinal que par les réponses qu'il propose aux préoccupations spirituelles de beaucoup de chrétiens engagés, à des titres divers, dans des tâches missionnaires. Mais le livre tout entier constitue une précieuse contribution à la connaissance des fondements d'une spiritualité missionnaire.

I.-H. DALMAIS.

F. DE DAINVILLE : *Livre d'Heures du Maître.* Beauchesne et ses fils, Paris, 1956; 184 pp., 1 hors-texte.

Cette petite anthologie répond à une attente et à un besoin. Puisant au cours de tous les siècles chrétiens, elle rassemble une riche collection de prières adaptées aux nécessités particulières des maîtres et des élèves. Prières du maître pour ses élèves, divisées en prières pour le jour de rentrée, prières au long de l'année et prières pour le jour de sortie. Prières du maître avec ses élèves qui comportent les prières de la classe et celles de l'écolier. Prières du maître pour lui-même, afin d'obtenir les vertus de sa vocation, l'aider à son examen de conscience et le préparer à son étude. Enfin prières groupées selon qu'elles s'adressent au Christ, à l'Esprit-Saint ou aux saints. Le tout s'achève par un calendrier « scolastique » et par l'admirable hymne de Clément d'Alexandrie au Christ Pédagogue.

La diversité des formes et des styles ne nuit pas à l'unité de l'inspiration et soutient l'attention. Quelques textes des Pères (trop peu), des oraisons du bréviaire ou du propre des diocèses, de belles élévations de l'école rhénane et de l'école française de spiritualité (ces dernières sont les plus nombreuses, ce qui se justifie par l'éminent souci pédagogique des maîtres spirituels du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle français) ouvrent leurs rangs vénérables à quelques textes de contemporains, dignes de ce noble voisinage. On remarquera particulièrement ceux du P. L. de Grandmaison et les prières adaptées aux besoins individuels de tel élève par A. Guiard. Dans l'ensemble, le choix est heureux. On remarque quelques absences étonnantes : rien qui vienne de la Bible (livres sapientiaux), pas de texte de saint Augustin, rien qui rappelle la renaissance carolingienne des lettres, très peu de chose qui nous vienne de l'Église d'Orient. Une table des auteurs eût été utile.

Au total, un livre qui doit s'enlever « comme des petits pains », puisqu'il procure à une clientèle avide un excellent petit déjeuner spirituel.

H. C.

L. GIRAUD : *Entre tes mains, Seigneur.* En vente J.E.C.F. (M.T.), Paris; 159 pp., 23×16 cm., impression en deux couleurs, 16 hors-texte en héliogravure; 450 fr.

Méditations sur l'Évangile du dimanche et des fêtes de l'année. La présentation est attrayante et la typographie parfaite. « Les propos du septième jour », comme le dit le sous-titre, seront appréciés pour la qualité du style ciselé, l'érudition et l'élévation des pensées suggérées. C'est un livre de méditation et non de lecture spirituelle. Sous ces formules concises, apparemment d'une grande sobriété, se cache une sagesse évangélique profonde qu'une lecture superficielle ou trop intéressée ne saurait découvrir. C'est un livre qui fait « méditer ».

H.-D. B.

F. FABRY, S.J. : *Aux sources de la prière. La Sainte Trinité.* Méditation sur le Nouveau Testament. Préface de Mgr KERKHOFS, évêque de Liége. « Bibliotheca Alphonsiana », Louvain; 196 pp.; 30 fr. belges.

Ceux pour qui le « traité » de la

mité ne représente que controver-
s byzantines et subtilités épuisantes
rouveraient une sensation de repos
réateur en revenant paisiblement
x textes où nous a été révélé le
ystère des Trois Personnes et de
urs relations. Ce petit livre sans
étention met en œuvre tous les
ltes intéressés, les classe, les mé-
te avec sobriété et simplicité. La
pographie est étrange, commen-
nt chaque paragraphe, sans aucun
tre, tout en haut des pages : mais
n'est pas tellement gênant. Nous
mmes tout près de la source de la
ie, et la prière en naît sans effort.
vec Mgr Kerkhofs, souhaitons que
ette mystique authentique anime de
lus en plus la vie du chrétien, grâce
u « rayonnement de la grâce dans
'oraison ».

L.-M. D.

GABRIEL DENIS : *Spiritualita' Riparatrice.* Traduction italienne d'Andrea TESSALORO, P.S.C. Edizione Paoline, 1956; 360 pp., 17×12; 400 L.

Vulgarisant la pensée du P. Dehon, l'auteur a su la mettre en relief en lui donnant un contexte théologique et patristique. On appréciera le chapitre sur le « sacrifice du Christ » et l'accent mis sur le caractère triomphal de la Résurrection. Quelques longueurs, mais l'ensemble constitue une bonne synthèse de la dévotion réparatrice au Cœur de Jésus.

H.-D. BERGER.

LIVRES REÇUS

votre appel, Seigneur !... Maison du Livre, Rodez, 1956; 160 pp., 8 hors-texte; 450 fr.

ADAMS KNIGHT (Ruth) : *Le retour du Croisé.* Épisode de la Croisade des enfants. Traduit de l'américain par LOÏC DE BRETONCELLES. Illustrations de Wesley DENNIS. Salvator, Mulhouse-Paris, 1956; 208 pp.; 540 fr.

AMIOT (François) : *Histoire de la Messe.* Coll. « Je sais, je crois ». Arthème Fayard, Paris, 1956; 128 pp.; 300 fr.

AUZOU (Georges) : *La Parole de Dieu.* Approches du mystère des saintes Écritures. Coll. « Connaissance de la Bible ». Éd. de l'Orante, Paris, 1956; 260 pp.; 630 fr.

BLANCHET (S. Exc. Mgr) : *Absence et présence de Dieu.* Conférences de Notre-Dame de Paris. Spes, Paris, 1956; 204 pp.; 400 fr.

BLOND (Georges) : *L'homme, ce pèlerin.* « Bibliothèque Ecclesia ». Arthème Fayard, Paris, 1956; 190 pp.; 500 fr.

BRITTAIN (Robert) : *La guerre contre la faim.* Traduit de l'américain par B. GIRARD. Coll. « Sagesse et Culture ». Alsatia, Paris, 1956; 260 pp.

CHAIGNEAU (V.-L.) : *L'organisation de l'Église catholique en France.* Spes, Paris, 1956; 162 pp.; 440 fr.

CHAIGNEAU (V.-L.) : *Les ouvriers dans la moisson.* Institutions et associations catholiques en France. Spes, Paris, 1956; 164 pp.; 440 fr.

CHEVALIER (Jacques) : *Histoire de la pensée. 2 : La pensée chrétienne.* Flammarion, Paris, 1956; 850 pp.; 2.500 fr.

COLSON (Jean) : *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles.* Coll. « Textes et études théologiques ». Desclée de Brouwer, Paris, 1956; 380 pp.; 1.350 fr.

Christian Essays in Psychiatry. Edited by Philip MAIRET. Essays by D. STAFFORD-CLARK, Desmond POND, Philip MAIRET, Anthony STORR, Eve LEWIS, Erastus EVANS, Gilbert RUSSEL, E. N. STRAUSS, Victor WHITE, Denis V. MARTIN. S.C.M. Press, London, 1956; 1 vol. cart., 190 pp.; 15 /—.

CULLMANN (O.) : *Dieu et César.* Le procès de Jésus — Saint Paul et l'autorité — L'Apocalypse et l'État totalitaire. Coll. « Civilisation et christianisme ». Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1956; 120 pp.; 5.70 fr. suisses.

CULLMANN (O.) : *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts ?* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1956; 90 pp.; 3.10 fr. suisses.

DAIM (Wilfried) : *Transvaluation de la psychanalyse.* L'homme et l'absolu. Traduit de l'allemand par Pierre JUNDT. Albin Michel, Paris, 1956; 430 pp.; 1.450 fr.

DANIEL-ROPS : *Apôtres et martyrs.* Paysages et documents, Arthème Fayard, Paris, 1956; un album héliogravure 24×31 cm., 112 pp., 283 photos, cartes et plans; 1.350 fr.

DERUMEAUX (P.) : *Notre foi et notre vie.* V : Le Christ, notre vie, par M. NIBAULT. Libr. classique E. Belin, Paris, 1956; 350 pp.

DILHARRE (Abbé Lucien) : *Marie et notre apostolat.* Éd. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1956; 160 pp.; 290 fr.

Early Christian Fathers (The). A Selection from the writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius. Edited and translated by Henry BETTENSON. Oxford University Press, London, 1956; 1 vol. rel., 428 pp.; 16 /—.

Éducation selon le Christ. Des témoins pour le monde d'aujourd'hui. Compte rendu des journées nationales d'études de l'Union des Frères Enseignants, Paris, 3-4-5 juillet 1956; 120 pp.; 550 fr. (au Secrétariat général des Frères Enseignants, Paris).

Face à Dieu. Benedittine di Priscilla, Roma; Office général du Livre, Paris, 1956; 186 pp.

FOLLIET (Joseph) : *A toi, Caliban.* Le peuple et la culture. Coll. « Savoir pour agir ». Chronique Sociale de France, Lyon, 1956; 270 pp.

FOURNIER (Christiane) : *Missionnaires de choc.* Plon, Paris, 1956; 252 pp.; 480 fr.

GABRIEL (Louis) : *Caïn, qu'as-tu fait de ton frère ?* Coll. « Alternance ». Éd. du Scorpion, Paris, 1956; 156 pp.

GASNIER (Michel, O.P.) : *Trente visites à Notre-Dame de Nazareth.* Salvator, Mulhouse-Paris, 1956; 192 pp.; 500 fr.

GRENTE (Cardinal) : *Ces Français qui furent des saints.* Coll. « Le livre chrétien ». Arthème Fayard, Paris, 1956; 126 pp.; broché : 190 fr.; rel. : 260 fr.

GRENTE (Cardinal) : *Le pape des grands combats, saint Pie V.* « Bibliothèque Ecclesia ». Arthème Fayard, Paris, 1956; 224 pp.; 500 fr.

GUITTON (Jean) : *Jésus.* Coll. « Église et temps présent ». Grasset, Paris, 1956; 440 pp.; 750 fr.

GUY (Jean) : *Margherita.* Sainte Rita. Salvator, Mulhouse-Paris, 1956; 144 pp.; 390 fr.

HENDECOURT (M.-M. D') : *La perfection de l'amour d'après sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.* Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1956; 142 pp.

HERNANDEZ (Luiz Gonzalez, S.J.) : *El primer tiempo de elección según San Ignacio.* Éd. Studium, Madrid, 1956; 232 pp.

HILDEBRAND (R. P.) : *Les Capucins en Belgique et au Nord de la France.* Synthèse historique illustrée. Archives des Capucins, Anvers, 1957; 250 pp.

GUNERMANN (G.) : *Le vainqueur du Grappin.* La vie du saint Curé d'Ars. Traduit par l'abbé M. GRANDCLAUDON. Éd. Salvator, Mulhouse-Paris, 1956; 304 pp.; 540 fr.

LABERT (S. J.) : *La Congrégation des Sœurs des Saints-Cœurs de Jésus et de Marie.* Histoire d'un siècle, 1853-1953. Beyrouth (Maison Mère), 1956; 190 pp., nombr. photos, 1 carte.

ASPERS (Karl) : *De la psychothérapie.* Étude critique. Traduit par Hélène NAEF. « Bibliothèque de psychiatrie ». Presses Universitaires de France, Paris, 1956; 60 pp.; 360 fr.

KIRCHGÄSSNER (Alfons) : *Le dialogue ininterrompu.* Pages d'un journal spirituel. Traduit de l'allemand par André VANDEVOORDE. Desclée de Brouwer, Paris, 1956; 180 pp.; 390 fr.

LECLERCQ (Chanoine Jacques) : *Vivre chrétiennement notre temps.* Casterman, Paris, 1957; 144 pp.; 360 fr.

LEFEBVRE (Dom Georges) : *La grâce de la prière.* Desclée de Brouwer, Paris, 1956; 142 pp.; 390 fr.

LE HARDOUIN (Maria) : *Recherche d'une éternité.* Corrêa, Paris, 1956; 230 pp.

LIPPMANN (Walter) : *Crépuscule des démocraties?* Fasquelle, Paris, 1956; 240 pp.; 500 fr.

LOCHT (P. DE) : *Ne les retirez pas du monde.* Éd. Xavier Mappus, Le Puy-Paris, 1956; 94 pp.; 300 fr.

MARITAIN (Jacques) : *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle.* Nouv. édition revue et augmentée. Coll. « Sagesse et cultures ». Alsatia, Paris, 1956; 270 pp.

MERTON (Thomas) : *Marthe, Marie et Lazare.* Coll. « Présence chrétienne ». Desclée de Brouwer, Paris, 1956; 150 pp.; 420 fr.

MOREAU (Jacques) : *La persécution du christianisme dans l'empire romain.* Coll. « Mythes et religions ». Presses Universitaires de France, Paris, 1956; 140 pp.; 400 fr.

NEHER (André) : *Moïse et la vocation juive.* Coll. « Maîtres spirituels ». Éd. du Seuil, Paris, 1956; 192 pp.; 350 fr.

PIERRET (Dom Roger) : *Le classement méthodique des notes.* Sa technique et sa pratique. Tables encyclopédiques à l'usage des prêtres et des séminaristes, des communautés religieuses et des intellectuels catholiques. Abbaye Sainte-Marie, Paris, 1956; 350 fr.

Report of Everett Curriculum Workshop. Heiden's Mailing Bureau, Seattle, Washington, 1956; 140 pp.

Saint Rouin. Histoire de l'ermitage et du pèlerinage de saint Rouin. 1956; 180 pp.

Springs of Morality (The) : A catholic Symposium. Edited by John M. TODD. Burns Oats, London, 1956; 330 pp.; 30 /—.

STEINMANN (Jean) : *La Critique devant la Bible.* Coll. « Je sais, je crois ». Arthème Fayard, Paris, 1956; 124 pp.; 300 fr.

SZALAY (Hieronymus) : *Wahrheiten über Mitteleuropa.* Amerikanische-Ungarischer Verlag, Köln, 1956; 184 pp.

VOGEL (C. DE) : *Du protestantisme orthodoxe à l'Église catholique.* Coll. « Conversions ». Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1956; 316 pp.; 900 fr.

WALGRAVE (J. H., O.P.) : *Newman, le développement du dogme.* Casterman, Paris, 1957; 400 pp.; 1.200 fr.

WALLENSTEIN (M.) : *Some Unpublished Piyyutim from the Cairo Genizah.* Manchester University Press, 1956; 1 vol. rel., 120 pp.; 21 /—.

WU (John) : *Le Carmel intérieur.* Traduit de l'anglais par Franz WEYERGANS. Coll. « Église vivante ». Casterman, Tournai-Paris, 1956; 232 pp.; 600 fr.

NOS DÉPOSITAIRES :

Allemagne :

Dokumente Verlag
Offenburg-Baden
Weingartenstrasse 8
C.C.P. Karlsruhe 677-01

Argentine :

La Casa del Libro
Saouaf y Khadige
844, Paraguay
Buenos Aires

Belgique :

La Pensée Catholique
40, avenue de la Renaissance
Bruxelles

Brésil :

Livraria duas Cidades LTDA
Caixa Postal 433 *Sao Paulo*

Canada :

Periodica, inc.,
5090 avenue Papineau
Montréal 34 P. Q.

Garneau, 47, rue Buade
Québec
Abonnements pour tous
77, rue d'Aiguillon, Québec

Égypte :

Ed. Bassili
5, rue Ancienne Bourse
B. P. 1022 *Alexandrie*

Glaser, Boîte postale 215 *Le Caire*

Espagne :

Insula, Carmen 9 Ypreciados
Madrid

Grande-Bretagne :

Blackfriars Publications
Woodchester Lodge
Woodchester Stroud, Glos.

Duckett, Catholic Bookseller
140, Strand *London W. C. 2*

Hollande :

Librairie Coebergh
Ged Oude Gracht 74 *Haarlem*

Meulenhoff et C°
Beulingstraat 2-4
Amsterdam C.

Italie :

Libreria Internazionale
Pia Societa San Paolo
Via Pio X, 8 *Roma*

Desclée et C°
Piazza Grazioli n° 4
Roma 117

Liban :

Librairie A. Chehab et C°
Boîte postale 398 *Beyrouth*

Portugal :

Uniao Grafica
Rua Santa Marta 48 *Lisboa*

Suède :

Dominikanernas Bokhandel
Linnegatan 79 *Stockholm*

U. S. A. :

The International News Company
131, Varick Street *New York 13*
Moore Cottrell Subs. Agencies
North Cohocton N. Y.
St Benet Library
506 S. Wabash avenue
Chicago 5 Ill.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 1er trimestre 1957. — Impr., n° 1546.